

Judith Butler

Κείμενα για το Φύλο, τον Πόλεμο και την Πολιτική



Νάνσυ Μαυρουδή

Καλωσορίζοντας την Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα

Το σχετικά πρόσφατο εκδοτικό εγχείρημα μετάφρασης στα ελληνικά σημαντικών κειμένων της φιλοσόφου, καθηγήτριας του Μπέρκλεϊ, Τζούντιθ Μπάτλερ, συμπίπτει με τη συγκυρία της επίσκεψης της κορυφαίας φεμινίστριας θεωρητικού στην Αθήνα. Η Μπάτλερ θα δώσει δύο ομιλίες, στις 16 και 17 Δεκεμβρίου, καλεσμένη του Πάντειου Πανεπιστημίου και του Ινστιτούτου Ν. Πουλαντζάς.

Η είδηση της επίσκεψής της γεμίζει με αναμονή και προσδοκίες πολλές και πολλούς από εμάς δεδομένου ότι αποτελεί μια σπάνια δυνατότητα διαλόγου γύρω από την ιδιαίτερη σκέψη της θεωρητικού που έχει επιφέρει δημιουργικές ρωγμές τόσο στη φεμινιστική σκέψη, όπως τη γνωρίζαμε μέχρι τη δεκαετία του '80, όσο και στην πολιτική θεωρία και έχει προκαλέσει έντονες συζητήσεις με αρκετές αντιπαραθέσεις που δεν έχουν ακόμη κοπάσει. Πώς το περιεχόμενο των θεωρητικών της συμβολών υπήρξε τόσο συγκλονιστικό ώστε το εκτόπισμά του να συνδράμει στην ανάδειξη ενός νέου «κύματος» στη φεμινιστική θεωρία και μιας θεωρητικής στροφής στους κόλπους των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, όπως της φιλοσοφίας και της κοινωνικής ανθρωπολογίας;

Καθώς τα κείμενά της γίνονται πλέον προσπελάσιμα, μας δίνεται η ευκαιρία να μετέχουμε μέσω της ανάγνωσης σε μια διαδρομή γοητευτικά και δημιουργικά ανοίκια, αφού αυτό που διακυβεύεται είναι η ριζική ανασήμανση θεμελιωδών παραδοχών της δυτικής, φαλλοκεντρικής μεταφυσικής.

Το λιμάρισμα των θεμελίων του οικοδομήματος της δυτικής σκέψης, η απομυθοποίηση της φα(ντα)σματικής μεταφυσικής της παρουσίας, συντελείται μεθοδικά στη μεταδομιστική σκέψη, έχοντας ξεκινήσει ήδη, νωρίτερα από τη δεκαετία του '80, στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ. Στο πλαίσιο του μεταδομισμού, η αμφισβήτηση, ως θεωρητικό εργαλείο, στρέφεται κατά των όρων μέσω των οποίων συντελείται η εννοιολόγηση και εγκαθιδρύεται η αυταπόδεικτη αυθεντία των φορέων λόγου και γνώσης. Όπως ο Φουκώ, ο Ντεριντά, ο Μπαρτ, ο Λιοτάρ και άλλοι θεωρητικοί αναγγέλλουν τους θανάτους των μεταφυσικών υποκειμένων -του Θεού, του συγγραφέα, του Είναι- και σηματοδοτούν το τέλος των μονοσήμαντων «μεγάλων αφηγήσεων» και του αρραγούς νοήματος, η Μπάτλερ θέτει στο στόχαστρό της ιδιαίτερα τις νόρμες του φύλου και της σεξουαλικότητας.

Η αμφισβήτηση του βιολογικού φύλου

Αν, πριν από 60 χρόνια, στο διακύβευμά της στο «Δεύτερο Φύλο» η Σιμόν ντε Μπουβουάρ ότι «γυναίκα δε γεννιέσαι αλλά γίνεσαι», αμφισβητεί το «θεόσταλτο», φυσικά θεμελιωμένο χαρακτήρα του φύλου, υποδηλώνοντας ότι αυτό κατασκευάζεται κοινωνικά και εγγράφεται πάνω στα γυναικεία και ανδρικά σώματα ως φυσικό, η Μπάτλερ αμφισβητεί την ίδια την ιδέα, όχι απλώς του κοινωνικού, αλλά του βιολογικού φύλου. Για την Μπάτλερ, ο λόγος της βιολογίας, όπως και άλλοι λόγοι, δεν είναι προνομιούχοι φορείς μιας αντικειμενικής, οικουμενικής, διαφωτιστικής αλήθειας για τον κόσμο, επίγειοι αντιπρόσωποι του θεού στη γη, αλλά αρθρώνονται και χρωματίζονται ανάλογα με τα συμφραζόμενα των εκάστοτε σχέσεων εξουσίας, με άλλα λόγια δεν μπορούν ποτέ να είναι «αθώου». Το φύλο για την Μπάτλερ δεν είναι απόρροια ανατομικών χαρακτηριστικών, δεν προϋπάρχει κάπου, εν είδει *tabula rasa*, αλλά σημασιοδοτείται και μορφοποιείται μέσα σ' ένα πλέγμα πειθαρχικών καθεστώτων που επιβάλλουν ή υποβάλλουν συμπεριφορές, κινήσεις, επιλογές, επιθυμίες. Στα περιφρουρούμενα όρια που διαγράφει και ρυθμίζει η ετεροφυλοφιλική φόρμα/πλέγμα [*heterosexual matrix*] σχέσεων γνώσης και εξουσίας, το φύλο δεν κληρονομείται φυσικά, αλλά επιβάλλεται, ρυθμίζεται κοινωνικά και η επιτέλεσή του επιτηρείται. Κατά την Μπάτλερ, το φύλο δεν παραπέμπει σε κάποια ουσία ή ακόμη σε κάποια υλικότητα καθαυτή, αλλά σε μια διαρκή και ατελή/ατελέσφορη διαδικασία υλοποίησης και επαναληπτικής επιτέλεσης μέσα από την οποία κάποιες έμφυλες πρακτικές καθιερώνονται μέσα στο χρόνο ως κοινωνικά αναγνωρίσιμες και αποδεκτές. Εκεί αναφέρεται ο όρος επιτελεστικότητα [*performativity*], η εισήγηση του οποίου έχει σε θεωρητικό επίπεδο ταυτιστεί με το όνομα της Μπάτλερ.

Μηχανισμοί γνώσης και εξουσίας

Η θέση της Μπάτλερ για το φύλο μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα της ευρύτερης μεταδομιστικής σκέψης που επιτίθεται στις οντολογίες και αποδομεί το έλλογο, κυρίαρχο και αυτοτελές υποκείμενο που εξήγγειλε ο Διαφωτισμός. Είναι προφανές ότι η Μπάτλερ δεν ενδιαφέρεται να πιστοποιήσει το φαντασιακό αυτό υποκείμενο, αντίθετα εστιάζει στο πώς έγινε και εδραιώθηκε το αξίωμα του προϋπάρχοντος υποκειμένου και σώματος, και μάλιστα στο πρότυπο του ανδρικού, ετεροφυλοφιλικού κυριαρχικού εαυτού. Την ενδιαφέρει, με άλλα λόγια, ποιοι μηχανισμοί γνώσης και εξουσίας οδήγησαν στο να εμπεδώσουμε μια τέτοια μυθοπλασία για το ανθρώπινο υποκείμενο. Κυρίως, και αυτό δείχνει ίσως μια ακόμη πιο άμεση σύνδεση με την πολιτική, αυτό που ενδιαφέρει την Μπάτλερ είναι το ερώτημα: αν οι επιτελέσεις προκύπτουν αναπόφευκτα μέσα από κοινωνικούς περιορισμούς, τι γίνεται με τις περιπτώσεις που δεν προβλέπονται από το «καταστατικό»; Όλοι και όλες επιτελούν το φύλο τους και τις διάφορες άλλες ταυτότητες και αποδέχονται καλόβολα τις ευεργετικές συνέπειες του να συμβαδίζεις με τις νόρμες και «ζήσαμε εμείς καλά...», ή μήπως υπάρχουν και «παράπλευρες απώλειες»; Για την Μπάτλερ, η μεταφυσική αυτή αφήγηση είναι ο κατ' εξοχήν μηχανισμός παραγωγής ετερότητας. Έτσι, τα άτομα των οποίων οι έμφυλες και σεξουαλικές επιτελέσεις δεν συνάδουν με την υστερικά ρυθμιζόμενη προβλεψιμότητα του λόγου και της εξουσίας είναι οι παρίες του συστήματος με συχνά βίαιες επιπτώσεις. Ακόμη, κάνοντας μια σύνδεση για την οποία κατηγορήθηκε για αντιαμερικανισμό, η θεωρητικός είδε στη συγκυρία της 11ης Σεπτεμβρίου την επιτομή της ετεροποίησης του αραβικού Άλλου, έναντι στο θυματοποιημένο και πατριωτικά λαβωμένο «εγώ/εμείς» των ΗΠΑ. Σε ερωτήματα τύπου «τις πταίει», η Μπάτλερ προτείνει να λαμβάνουμε υπόψη όχι τις αυτάρεσκες αφηγήσεις του «εγώ/εμείς», αλλά τι είδους ηθική προβλέπει τη δίκη και καταδίκη αυτού που κάθε φορά συγκροτείται ως Άλλος και σε ποια ιστορικά και πολιτικά συμφραζόμενα έχει κατασκευαστεί αυτού του είδους η ηθική. Για τη σκέψη της Μπάτλερ, το πολιτικό αναφέρεται στην αμφισβήτηση, τη δυναμική ανασήμανση και κριτική αναθεώρηση της εδραιωμένης κανονικότητας. Μια τέτοια επανιδιοποίηση του πολιτικού προϋποθέτει την αποδόμηση των στεγανοποιημένων και φυσικοποιημένων κατηγοριών σκέψης και πράξης. Μένει να δούμε τη συνέχεια των σημαντικών αυτών θεωρητικών και πολιτικών ζυμώσεων... σε πραγματικό χρόνο!

Βιβλία της Τζούντιθ Μπάτλερ που κυκλοφορούν στα ελληνικά:

«Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο», μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή και επιστημονική επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Εκκρεμές, 2008.

«Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας», μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης και Κώστας Αθανασίου, εισαγωγή Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος, 2008.

«Λογοδοτώντας για τον εαυτό», μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, επίμετρο και επιστημονική επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.

«Η ψυχική ζωή της εξουσίας», μτφρ. Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

«Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας», μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, εισαγωγή και επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009.

Επίσης ετοιμάζεται: «Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου», μτφρ. Βαρβάρα Σπυροπούλου, επιμέλεια Γιώργος Καράμπελας και Κώστας Λιβιεράτος, εισαγωγή Έλενα Τζελέπη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010.

Εποχή, 13.12.09

Αθηνά Αθανασίου

Τζούντιθ Μπάτλερ. Πέρα από τα «αυτονόητα» του φύλου: η πολιτική δυναμική της επιτέλεσης *

Η Τζούντιθ Μπάτλερ είναι καθηγήτρια στα Τμήματα Ρητορικής και Συγκριτικής Λογοτεχνίας του Πανεπιστημίου Μπέρκλεϊ, στις ΗΠΑ. Μία από τις σημαντικότερες θεωρητικούς της εποχής μας, έχει συμβάλει καθοριστικά στα πεδία της φεμινιστικής θεωρίας, της πολιτικής φιλοσοφίας, της ψυχαναλυτικής θεωρίας και της κοινωνικής και πολιτισμικής κριτικής. Το πρωτοποριακό έργο της καλύπτει ένα ευρύτατο φάσμα θεματικών: φύλο και σεξουαλικότητα, φεμινιστική-queer θεωρία και πολιτική, σχέσεις εξουσίας, λόγος, βία, υποκειμενικότητα, επιτελεστικότητα, ηθική, κριτική. Οι κυριότερες διανοητικές οφειλές της είναι: η εγελιανή έννοια του υποκειμένου, η ιδέα της Σιμόν ντε Μποβουάρ για την ενσώματη ύπαρξη, η φεμινιστική αποφυσικοποίηση της έννοιας του φύλου, η φουκωική αναλυτική της εξουσίας, η φεμινιστική ανάγνωση της ψυχαναλυτικής θεωρίας, οι θεωρίες του λόγου και η αποδομητική προσέγγιση της θεωρίας των ομιλιακών πράξεων από τον Ζακ Ντερντά. Η Τζούντιθ Μπάτλερ είναι μια διανοούμενη με ενεργό δράση στο χώρο της Αριστεράς.

Μεταξύ νόρμας και αγωνισμού

Η φεμινιστική θεωρία της Μπάτλερ αποσπά από τη θεώρηση του φύλου και της σεξουαλικότητας δύο κανονιστικές παραδοχές: την περιχαράκωση του φύλου σε διπολικές κατηγορίες «ουσίας» (οι δύο ιδεατές μορφολογίες «άνδρας»-«γυναίκα») και το υπόρρητο αυτονόητο του ετεροφυλοφιλικού πλαισίου αναφοράς. Η προσέγγισή της, εμπνεόμενη από το έργο του Μισέλ Φουκώ, αλλά και φεμινιστριών διανοητριών, όπως η Μονίκ Βιτίγκ και η Σιμόν ντε Μποβουάρ, αποδιαικλώνει την αλληλουχία σύμφωνα με την οποία το βιολογικό φύλο (αρσενικό-θηλυκό) παράγει κοινωνικό φύλο (ανδρισμός-θηλυκότητα), το οποίο, με τη σειρά του, παράγει επιθυμία (προς το «αντίθετο» φύλο).

Μέσα από αυτή την οπτική, ερμηνεύει με όρους πολιτικούς τις πειθαρχικές συνθήκες μέσω των οποίων η έμφυλη και σεξουαλική ταυτότητα καθιερώνεται κοινωνικά ως επιταγή να είσαι ένα δεδομένο φύλο και να έχεις μια σεξουαλικότητα, η οποία να βρίσκεται σε φυσική αντιστοιχία με το φύλο σου. Το ζήτημα αυτής της ερμηνείας δεν είναι η άρνηση κάποιων βιολογικών διαφορών, αλλά η εξέταση των συνθηκών κάτω από τις οποίες κάποιες πολύ συγκεκριμένες διαφορές εκλαμβάνονται ως καθοριστικές στον κοινωνικό ορισμό του φύλου.

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας της επιτελεστικότητας [performativity], η Μπάτλερ διερευνά το φύλο ως διαρκή *επιτέλεση*, η οποία λαμβάνει χώρα εντός του κοινωνικού χρόνου και σε πλαίσια βίαιης και βεβιασμένης συγκρότησης του υποκειμένου. Διακρίνεται, έτσι, η έννοια της «παράστασης», η οποία προϋποθέτει ένα υποκείμενο, από την έννοια της «επιτέλεσης», η οποία αμφισβητεί την έννοια του υποκειμένου. Έτσι, το φύλο νοείται ως ασταθές και ατελές αποτέλεσμα τελετουργικά επαναλαμβανόμενων κοινωνικών δραματοποιήσεων της εξιδανικευμένης κανονικότητας, αλλά και ως διαρκής δυνατότητα εναλλακτικών επιτελέσεων που υπονομεύουν το καθιερωμένο πλέγμα της ανδρικής κυριαρχίας και της επιβεβλημένης ετεροφυλοφιλίας. Επιχειρείται, έτσι, να απαντηθεί το ερώτημα πώς αυτό που εκτοπίζεται από την κανονιστική τάξη του φύλου, αυτό που υποβιβάζεται στη μιαρή και απειλητική παθολογία της «*διαταραχής φύλου*», ενδέχεται να μετατραπεί σε *αναταραχή*, δηλαδή σε δημιουργική πρακτική διαφοροποιητικής ιδιοποίησης της έμφυλης νόρμας.

Η μεταδομιστική-φεμινιστική-queer προσέγγιση της Μπάτλερ αποτελεί, σε μεγάλο βαθμό, μια αποδομητική επεξεργασία της φαινομενολογίας, μέσα από το πρίσμα του γαλλικού εγελιανισμού. Στο πλαίσιο αυτό, η ανάλυση της σεξουαλικότητας είναι απαραίτητα συνδεδεμένη με την ανάλυση του φύλου, ο φεμινισμός με την queer θεωρία. Το έμφυλο—σεξουαλικό υποκείμενο που αναδύεται από την επεξεργασία αυτή είναι επιτελεστικό και μελαγχολικό. Αδιαφανές,

* *Αυγή*, 13/12/2009, <http://www.avgi.gr/ArticleActions/show.action?articleID=511624>. Η Αθηνά Αθανασίου διδάσκει Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

ασυνεχές, έκκεντρο, αναπόδραστα διχασμένο, εκ-στατικό, διϋποκειμενικό, ετερόνομο, συσχετιζόμενο με τους άλλους και, ταυτόχρονα, μ' έναν κόσμο ρυθμιζόμενο από κανονικότητες που το υπερβαίνουν. Επαναλαμβάνοντας αδιάλειπτα και δυνάμει διαφορετικά και διαφοροποιητικά τις κοινωνικές και ψυχικές νόρμες που περιορίζουν αλλά και επιτρέπουν αυτό που πράττει, το επιτελεστικό υποκείμενο ποιεί και ποιείται, γίνεται υποκείμενο και υπόκειται σε εξουσίες. Η εμπρόθετη δράση του έμφυλου υποκειμένου καθίσταται δυνατή εκεί ακριβώς όπου διεξάγονται οι διαδικασίες μέσω των οποίων συγκροτείται –αλλά δεν καθορίζεται πλήρως και αναπόδραστα.

Αντιστεκόμενη σε κάθε λογική πρόσληψη της σωματικής υλικότητας ως δεδομένης, η Μπάτλερ επιχειρεί να αναλύσει πώς τα σώματα υλοποιούνται· με άλλα λόγια, πώς παίρνουν τη μορφή μέσω της οποίας σημαίνεται η υλική διακριτότητά τους. Αυτή η δια-μόρφωση των ορίων του σώματος πραγματοποιείται μέσω απαγορεύσεων εκτοπισμών και απωλειών. Ποιες είναι αυτές οι ετερότητες που αποκλείονται και αποβάλλονται από το σώμα, προκειμένου να χαραχθούν τα σύνορα που το καθιστούν αναγνωρίσιμο και αποδεκτό; Η διαδικασία υλοποίησης των σωμάτων ως σωμάτων που είναι σημαντικά και έχουν σημασία είναι σύμφυτη με μια παραγωγική βία, που χρειάζεται αδιάκοπα να επιβεβαιώνεται ως συμβολικό ιδεώδες.

Έτσι, για την Μπάτλερ, το έμφυλο σώμα αποτελεί πεδίο επιτελεστικού αγωνισμού· πεδίο διαρκών και δυναμικών σχέσεων εξουσίας, επιθυμίας, αποποίησης, ιδιοποίησης, διαφοράς, ταύτισης, εκτοπισμού και αντιδικίας.

Η ψυχική επένδυση των σχέσεων εξουσίας

Η διαδικασία της ταύτισης αφενός δεν είναι ποτέ πλήρης και αφετέρου δεν μπορεί παρά να ενέχει συμβολική βία, αφού διεξάγεται μέσω συγκροτησιακών διαδικασιών αποκήρυξης του διαφορετικού, του απαγορευμένου, του πολιτισμικά αδιανόητου. Ως πεδίο απώλειας και υπόσχεσης, ή κοινότητας και αποξένωσης, η ταύτιση έφερε στο προσκήνιο της φεμινιστικής θεωρίας τη συζήτηση γύρω από τα όρια ανάμεσα στο ψυχικό και το κοινωνικό. Η έννοια της ταύτισης ανοίγει ένα δρόμο προς την προβληματοποίηση της έννοιας της ταυτότητας, η οποία προσλαμβάνεται πια ως μια διαρκής και αμφίσημη διαδικασία ταυτίσεων και απο-ταυτίσεων. Έτσι, το ψυχαναλυτικό πρόβλημα της ταύτισης παίρνει το χαρακτήρα ενός κρίσιμου πολιτικού ζητήματος.

Η Μπάτλερ επιχειρεί να αναλύσει την ψυχική πλευρά της επιτελεστικότητας και εκλαμβάνει τη μελαγχολία ως καταστατική διάσταση της συγκρότησης του έμφυλου υποκειμένου, αφού η απώλεια και η αποκήρυξη κάποιων πολιτισμικά ανεπίτρεπτων και αδιανόητων ταυτίσεων είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτελεστική συγκρότηση του έμφυλου (ετεροσεξουαλικού) υποκειμένου.

Μέσα από τον ψυχαναλυτικό φεμινισμό αναδύονται εγχειρήματα διερεύνησης των δυνατοτήτων για μια άλλη ψυχανάλυση, μη ομοφοβική και μη φαλλοκεντρική, που δεν θεμελιώνεται στο ταμπού της αιμομιξίας και άρα που δεν επιτάσσει ως αποκλειστική οδό επίλυσης την κουλτούρα της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας. Το ζητούμενο είναι ένας ψυχαναλυτικός λόγος που δεν αντιμετωπίζει την ετεροφυλοφιλία ως μοναδική εγγύηση ψυχικής ακεραιότητας και την ομοφυλοφιλία ως ψυχωτική διάλυση του υποκειμένου.

Χαρακτηριστικό εδώ είναι το εγχείρημα της Μπάτλερ να αναθεωρήσει τη μορφή της Αντιγόνης προτείνοντας μια νέα ερμηνευτική της συγγένειας· παίρνοντας την Αντιγόνη –ένα «μεταοιδιπόδαιο» υποκείμενο– ως αφετηρία, αντί για τον Οιδίποδα, διερευνά τις μορφές σεξουαλικής συμμαχίας και πολιτικής δράσης που προκύπτουν από μια τέτοια εναλλακτική ψυχαναλυτική ανάγνωση. Αυτή η ανάγνωση της Αντιγόνης δίνει τη δυνατότητα να αναλυθούν οι αποκλεισμοί μέσω των οποίων συγκροτούνται οι μορφές συγγένειας και σχεσιακότητας που είναι πολιτισμικά διανοητές. Η Μπάτλερ αναθεωρεί το ταμπού της αιμομιξίας, με τρόπο που διανοίγει τη συγγένεια στο ενδεχόμενο της κοινωνικής και πολιτισμικής αλλαγής. Συνομιλώντας με το έργο φιλοσόφων όπως ο Χέγκελ, ο Λακάν και η Ιριγκαρέ, εξετάζει την Αντιγόνη ως μια αμφίσημη μορφή για τη φεμινιστική πολιτική, αφού παραμένει ασαφές αν η εμβληματική αυτή φιγούρα γυναικείας εξέγερσης απέχει από τις μορφές εξουσίας στις οποίες αντιτίθεται.

Η κριτική στη βία της κυριαρχίας

Το όραμα της Μπάτλερ για ηθικοπολιτική ευθύνη απέναντι στον άλλο προβάλλεται ως

διαμαρτυρία εναντίον της ηγεμονικής συναίνεσης που διαμορφώθηκε στην αμερικανική πολιτική σκηνή μετά τις επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου 2001· μιας συναίνεσης που θεμελιωνόταν στην εθνοκεντρική μονομέρεια των ΗΠΑ, στην κυριαρχική περιφρόνηση της διεθνούς νομοθεσίας, στην απουσία έγνοιας για την τρωτότητα των άλλων. Διατυπωμένη σε συνθήκες πατριωτικής έξαρσης και δαιμονοποίησης του κριτικού στοχασμού και του δημόσιου αντίλογου, η παρέμβασή της επικεντρώθηκε στις ρητορικές, συγκινησιακές, ηθικές και πολιτικές επιτελέσεις του πένθους και της βίας, και ειδικότερα στο πώς αυτές περιχαράκωνουν αυτό που είναι δυνατό και διανοητό να διατυπωθεί και να ακουστεί ως δημόσια μαρτυρία.

Το ζήτημα του πώς περι-ορίζονται οι δυνατότητες να διανοούμεστε και να αναγνωρίζουμε ένα ανθρώπινο σώμα, ένα έμφυλο υποκείμενο ή μια βιώσιμη ζωή, παραμένει κεντρικό μέλημα της σκέψης της Μπάτλερ. Προεκτείνοντας τη συλλογιστική των τρόπων με τους οποίους εγκαθιδρύονται τα όρια του πολιτισμικά διανοητού, από έμφυλους, σεξουαλικούς, φυλετικούς και εθνικούς περιορισμούς, αυτή η θεωρία της βίας μάς καλεί να αναλογιστούμε τις ανισότητες και τους αποκλεισμούς που δομούν την τρωτότητα της ανθρώπινης ζωής.

Το έργο της Μπάτλερ απευθύνει το αίτημα για διαρκή εγρήγορση απέναντι τους τρόπους με τους οποίους ένα πολιτισμικό καθεστώς κανονικότητας και κανονικοποίησης ορίζει το τι πιστοποιείται ως ανθρώπινο. Επιτακτικό αίτημα είναι επίσης η σφυρηλάτηση πολιτικών μορφών κοινότητας και δράσης, οι οποίες μπορούν να στρατευτούν στην αποκατάσταση των κοινωνικών αδικιών. Κι αυτό το αίτημα είναι πέρα για πέρα επίκαιρο, σε μια ιστορική στιγμή που ορίζεται από τη νεοφιλελεύθερη εκδοχή της αστικής δημοκρατίας, τους νέους εθνικισμούς και επεκτατισμούς, τους μιλιταριστικούς ανθρωπισμούς, την ιμπεριαλιστική κατάχρηση του παγκόσμιου, την ξενοφοβία, το σεξισμό και την ομοφοβία, την πολύμορφη αναζωογόνηση της κυριαρχίας.

Θα λέγαμε ότι το συνολικό έργο της Τζούντιθ Μπάτλερ είναι αφιερωμένο στην κριτική στη βία της κυριαρχίας –έμφυλης, σεξουαλικής, εθνικής, φυλετικής, ταξικής.

Βιβλία της Τζούντιθ Μπάτλερ στα ελληνικά*

ΚΥΚΛΟΦΟΡΟΥΝ

-*Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή και επιστημονική επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Εκκρεμές 2008.

-*Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης και Κώστας Αθανασίου, εισαγωγή Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος 2008.

-*Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, επίμετρο και επιστημονική επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Εκκρεμές 2009.

-*Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον 2009.

-*Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, εισαγωγή και επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2009.

ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΣΕ ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΥΣ ΤΟΜΟΥΣ

-Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος 2006.

-Κώστας Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006.

-Δήμητρα Μακρυνιώτη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος 2004.

-Δήμητρα Μακρυνιώτη (επιμ.), *Περί θανάτου: Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*. Αθήνα: Νήσος 2008.

ΕΤΟΙΜΑΖΕΤΑΙ

-*Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*, μτφρ. Βαρβάρα Σπυροπούλου, επιμέλεια Γιώργος Καράμπελας και Κώστας Λιβιεράτος, εισαγωγή Έλενα Τζελέπη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2010

* *Αυγή*, 13/12/2009, <http://www.avgi.gr/ArticleActionsShow.action?articleID=511626>

Η ΕΝΑΝΤΙΩΣΗ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ ΣΤΟΝ ΠΟΛΕΜΟ που τώρα διεξάγεται στο Αφγανιστάν σκοντάφτει σε σοβαρές αντιδράσεις, εν μέρει επειδή θεωρήθηκε ότι οι απαντήσεις της στο ερώτημα «γιατί μας μισούν τόσο πολύ» δίνουν κατ' ουσίαν συγχωροχάρτι στις τρομοκρατικές πράξεις καθ' εαυτές. Αυτό μπορεί να αποφευχθεί. Θεωρώ, ωστόσο, ότι μπορούμε να δούμε πώς ο δεσπότης ηθικολογικός και αντι-διανοητικός συρμός σε συνδυασμό με τη δυσπιστία προς την Αριστερά, ως απαρτιζόμενη από αυτομαστιγνόμενες ελίτ του Πρώτου Κόσμου, έχει διαμορφώσει μια κατάσταση πραγμάτων όπου ακόμη και η δυνατότητά μας να σκεφτούμε τους λόγους και τα αίτια της παρούσας πλανητικής σύγκρουσης θεωρείται ανεπίτρεπτη. Η κραυγή ότι «δεν υπάρχει καμμία δικαιολογία για την 11η Σεπτεμβρίου» έγινε το μέσο για την κατάπιξη κάθε σοβαρής δημόσιας συζήτησης για το πώς η εξωτερική πολιτική των Ηνωμένων Πολιτειών συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός κόσμου, στον οποίο τρομοκρατικές ενέργειες αυτού του είδους καθίστανται δυνατές. Αυτό το βλέπουμε με τον πλέον δραματικό τρόπο στην εγκατάλειψη κάθε προσπάθειας να καλυφθεί η διεθνής σύγκρουση ισόρροπα, στην άρνηση του *mainstream* τύπου να δημοσιεύσει σημαντικές κριτικές της αμερικανικής πολεμικής επιχείρησης όπως εκείνη της Arundhati Roy (*The Guardian*, 29/9/01), στην άνευ προηγουμένου αναστολή των πολιτικών ελευθεριών για τους λαθρομετανάστες και τους υπόπτους τρομοκρατίας, στη χρήση της σημαίας ως διφορούμενου συμβόλου και της αλληλεγγύης με εκείνους που χάθηκαν την 11η Σεπτεμβρίου αλλά και της συστράτευσης στον διεξαγόμενο πόλεμο, ως εάν ο οίκτος για τους πρώτους να μπορεί να μεταφραστεί, με μια συμβολική μονοκονδυλιά, σε υποστήριξη του δευτέρου. Η ωμή δημόσια λαιμοχτορία του κινήματος ειρήνης, ο χαρακτηρισμός των αντιπολεμικών διαδηλώσεων ως αναχρονιστικών ή νοσταλγικών, διαμορφώνουν μια συναίνεση της κοινής γνώμης που περιθωριοποιεί δριμύτητα το αντιπολεμικό αίσθημα και την αντιπολεμική ανάλυση, θέτοντας εντόνως υπό αμφισβήτησιν αυτή καθαυτή την αξία της ετεροδοξίας ως συστατικού στοιχείου της σύγχρονης αμερικανικής δημοκρατικής κουλτούρας.

Η συνάρθρωση της ηγεμονίας αυτής συντελείται εν μέρει μέσω της παραγωγής μιας συναίνεσης ως προς το τι σημαίνουν ορισμένοι όροι, πώς χρησιμοποιούνται, και ποιες γραμμές αλληλεγγύης μπορούν αρρήτως να εξαχθούν από τη χρήση αυτή. Επιφυλάσσουμε τον χαρακτηρισμό «τρομοκρατικές πράξεις» για συμβάντα όπως οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών, διακρίνοντας τις πράξεις αυτές από εκείνες που θα

μπορούσαν να δικαιολογηθούν μέσω αποφάσεων της εξωτερικής πολιτικής ή μέσω της δημόσιας κήρυξης πολέμου. Από την άλλη όμως πλευρά, οι ίδιες αυτές τρομοκρατικές ενέργειες μεθερμενεύονται από την κυβέρνηση του Bush ως «κηρύξεις πολέμου», γεγονός που επιτρέπει την παρουσίαση της στρατιωτικής αντίδρασης ως δικαιολογημένη πράξη αυτοάμυνας. Εν τω μεταξύ, αυτή καθαυτή η χρήση του όρου «τρομοκρατία» εισάγει μιαν αμφισημία, την οποία εκμεταλλεύονται ακολούθως οι διάφορες εξουσίες που βρίσκονται σε εμπόλεμη κατάσταση με κινήματα ανεξαρτησίας διαφόρων ειδών. Ο όρος «τρομοκρατής» χρησιμοποιείται, επί παραδείγματι, από το κράτος του Ισραήλ ούτως ώστε να περιγράφει κάθε ανεξαιρέτως παλαιστινιακή πράξη βίας, αλλά καμμία δική του. Ο όρος χρησιμοποιείται επίσης από τον Πούτιν για να χαρακτηρίσει τον τετσετσενικό αγώνα ανεξαρτησίας, προκειμένου να εμφανίσει στη συνέχεια τις βιαιοπραγίες του ρωσικού κράτους εναντίον της εξεγερμένης επαρχίας του ως θεμιτές ενέργειες εθνικής αυτοάμυνας. Όταν δε χρησιμοποιούν τώρα τον όρο οι Ηνωμένες Πολιτείες, βάζουν τον εαυτό τους αποκλειστικά στη θέση του αιφνιδίου και αδιαμφισβήτητου θύματος της βίας, και όντως δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπέστησαν βία, βία τρομακτική.

Το θέμα που θα ήθελα εδώ να υπογραμμίσω είναι ότι το πλαίσιο για την κατανόηση της βίας προκύπτει εκ παραλλήλου με την ίδια την εμπειρία και ότι το πλαίσιο αυτό ενεργεί έτσι ώστε ταυτοχρόνως να αποκλείει ορισμένα είδη ερωτημάτων, ορισμένα είδη ιστορικών διερευνήσεων, και να παρέχει την ηθική δικαιολόγηση των αντιποίνων. Θεωρώ ότι είναι εξαιρετικά σημαντικό να αναλύσουμε προσεκτικά το πλαίσιο αυτό, καθόσον αποφασίζει κατά τρόπο καθοριστικό τι μπορούμε να ακούσουμε: εάν μια άποψη θα εκληφθεί ως εξήγηση ή ως απενοχοποίηση, εάν μπορούμε να ακούσουμε τη μεταξύ τους διαφορά, και να πράξουμε αναλόγως.

Το εξηγητικό αυτό πλαίσιο έχει επίσης και μιαν αφηγηματική διάσταση. Στις Ηνωμένες Πολιτείες αρχίζουμε την εξιστόρηση [*story*] και λέμε τι συνέβη την 11η Σεπτεμβρίου υιοθετώντας την αφηγηματική σκοπιά του πρώτου προσώπου. Είναι δε η ημερομηνία αυτή και η απροσδόκητη και εντελώς τρομακτική εμπειρία της βίας που ενεργοποιεί την αφήγηση. Εάν κανείς επιχειρήσει να αρχίσει την εξιστόρηση νωρίτερα, οι διαθέσιμες αφηγηματικές επιλογές είναι περιορισμένες. Μπορούμε, για παράδειγμα, να αφηγηθούμε την κατάσταση της οικογενειακής ζωής του Μοχάμεντ Άττα, να μιλήσουμε για το εάν τον κορόιδευαν επειδή έμοιαζε με κορίτσι, για το πού σύχναζε στο Αμβούργο, για το τι τον ώθησε ψυχολογικά στη στιγμή κατά την οποία έριξε το αεροπλάνο πάνω στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου. Ή πάλι θα μπορούσαμε να αφηγηθούμε τι προκάλεσε τη ρήξη του Μπιν Λάντεν με την οικογένειά του ή να συζητήσουμε το γιατί είναι τόσο τρελλός. Αυτού του είδους η εξιστόρηση δεν στερείται ενδιαφέροντος, διότι υποβάλλει την ιδέα

* Αναδημοσίευση από την ηλεκτρονική επιθεώρηση *Theory and Event*, τχ. 5.4 [http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/toc/index.html].

Copyright © 2002, Judith Butler και The Johns Hopkins University Press.

ότι ενέχεται μια προσωπική παθολογία. Λειτουργεί ως ευλογοφανής και ελκυστική αφήγηση εν μέρει διότι θέτει το ζήτημα του φορέα της δράσης [*agency*] με όρους υποκειμένου, κάτι που μπορούμε να καταλάβουμε, κάτι που συμφωνεί με την ιδέα μας περί προσωπικής ευθύνης, ή με τη θεωρία της χαρισματικής ηγεσίας που εκλαϊκεύτηκε κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο με τον Μουσολίνι και τον Χίτλερ. Τούτο δε ακούγεται ευκολότερα από το ότι η περί ης ο λόγος πράξη προγραμματίστηκε και εκτελέστηκε από ένα ολόκληρο δίκτυο ανθρώπων διάσπαρτων σε όλο τον κόσμο. Εάν υφίσταται δίκτυο, τότε πρέπει να υπάρχει και αρχηγός, ένα υποκείμενο που φέρει την τελική ευθύνη για ό,τι διαπράττουν οι άλλοι. Μπορούμε ίσως να ακούσουμε, εν τινί μέτρω, για τον τρόπο με τον οποίο η Αλ Κάιντα κάνει χρήση του ισλαμικού δόγματος, και θέλουμε να βεβαιωθούμε, προκειμένου να αντιστηρίξουμε το φιλελεύθερο πλαίσιο μας, ότι δεν αντιπροσωπεύουν τη θρησκεία του Ισλάμ καθ' εαυτήν, και ότι η μεγάλη πλειονότητα των Μουσουλμάνων δεν τους δικαιολογεί. Η Αλ Κάιντα μπορεί όντως να είναι «το υποκείμενο», αναρωτιόμαστε όμως πώς αυτό προκύπτει; Απομονώνοντας τα ενεχόμενα άτομα, απαλλασσόμαστε από την ανάγκη να αναζητήσουμε μιαν ευρύτερη εξήγηση των γεγονότων. Μας μπερδεύει ίσως το γεγονός ότι η δημόσια καταδίκη των επιθέσεων από την πλευρά των Μουσουλμάνων ηγετών δεν υπήρξε εντονότερη (αν και πολλές μουσουλμανικές οργανώσεις το έπραξαν), και δεν μπορούμε να καταλάβουμε γιατί είναι δύσκολο για τους Μουσουλμάνους ηγέτες να σταθούν δημοσίως δίπλα στις Ηνωμένες Πολιτείες στο ζήτημα αυτό, καίτοι καταδικάζουν σαφώς τις πράξεις βίας.

Οι δικές μας πράξεις βίας δεν γίνονται αντικείμενο παραστατικής κάλυψης από τον τύπο, κι έτσι παραμένουν πράξεις δικαιολογημένες στο όνομα της αυτοάμυνας, αλλά και πράξεις δικαιολογημένες από έναν ευγενή στόχο, το ξερίζωμα της τρομοκρατίας. Πρόσφατα, μεταδόθηκε η είδηση ότι η Βόρεια Συμμαχία μπορεί να σφαγιάσε ένα χωριό: θα διερευνηθεί άραγε το ζήτημα αυτό και, εάν επιβεβαιωθεί, θα απαγγελθούν κατηγορίες για εγκλήματα πολέμου; Όταν ο τύπος εμφανίζει ένα ματωμένο παιδί ή ένα νεκρό σώμα επί αφγανικού εδάφους, το εντάσσει, όχι στο πλαίσιο της φρίκης του πολέμου, αλλά στο πλαίσιο της κριτικής αξιολόγησης της ικανότητας του στρατού να κατευθύνει τις βόμβες του με ακρίβεια. Μεμφόμαστε τους εαυτούς μας για σκοπευτική αδεξιότητα, χωρίς όμως να θεωρούμε το σημείο της κατεστραμμένης ζωής και των αποδεκατισμένων ανθρώπων σαν κάτι για το οποίο είμαστε υπεύθυνοι, ούτε βέβαια κατανοούμε πώς ο αποδεκατισμός αυτός καθιστά τις Ηνωμένες Πολιτείες υπεύθυνες για τη διάπραξη ωμοτήτων. Οι δικές μας ενέργειες δεν θεωρούνται τρομοκρατικές. Και δεν διαθέτουμε καμμία ιστορία πράξεων ικανή να συμβάλει στην αυτοκατανόησή μας υπό το πρίσμα των τρομακτικών αυτών συμβάντων. Δεν διαθέτουμε καμμία προϊστορία συναφή προς τα συμβάντα της 11ης Σεπτεμβρίου, καθόσον το να αρχίσουμε την εξιστόρηση με διαφορετικό τρόπο, το να αναρωτηθούμε πώς τα πράγματα έφτασαν εδώ, περιπλέκει αμέσως το ζήτημα του φορέα, πράγμα που αναμφίβολα προκαλεί τον φόβο του ηθικού επαμφο-

τερισμού. Προκειμένου να καταδικάσουμε τις πράξεις αυτές ως ασυγχώρητες, ως απολύτως άδικες, προκειμένου να συντηρήσουμε τη συναισθηματική δομή σύμφωνα με την οποία είμαστε, αφ' ενός, θύματα και, αφ' ετέρου, στρατευμένοι στη δίκαια υπόθεση της εξάλειψης της τρομοκρατίας, οφείλουμε να αρχίσουμε την εξιστόρηση από την εμπειρία της βίας που εμείς υποστήκαμε. Οφείλουμε να εμπεδώσουμε τη σκοπιά του πρώτου προσώπου, και να αποκλείσουμε από τη διήγησή μας όλες εκείνες τις εξηγήσεις που θα είχαν ενδεχομένως ως συνέπεια την εκ-κέντρωση [*decentering*] του αφηγηματικού «εγώ» στη σφαίρα της διεθνούς πολιτικής. Επειδή ακριβώς η εκ-κέντρωση αυτή βιώνεται ως μέρος του τραύματος που δεχθήκαμε, αδυνατούμε να δούμε τα πράγματα από τη σκοπιά της. Η εκ-κέντρωση είναι ακριβώς η κατάσταση πραγμάτων που θέλουμε να διορθώσουμε καταλαμβάνοντας εκ νέου το κέντρο. Εξ ου και το αφηγηματικό πλαίσιο που προέκυψε για να αναπληρώσει το τεράστιο ναρκισσιστικό τραύμα που προκάλεσε η δημόσια έκθεση της τρωτότητάς μας. Γι' αυτό και αντιδρούμε αναλόγως, αρνούμενοι να συμμετάσχουμε σε έναν διεθνή συνασπισμό που θα απαιτούσε να κινηθούμε στο πλαίσιο των θεσμικά καθιερωμένων διαύλων μιας συναινετικής πολιτικής. Υποβιβάζουμε τον ΟΗΕ σε διαβουλευτικό σώμα δευτέρας τάξεως, και επιλέγουμε αντ' αυτού τη μονομερή δράση. Θέτουμε δε ακολούθως το ερώτημα «ποιος είναι μαζί μας;» και «ποιος είναι εναντίον μας;». Αντιδρούμε λοιπόν στην αποκάλυψη της τρωτότητάς μας με τη διεκδίκηση του «ηγετικού μας ρόλου», επιδεικνύοντας για άλλη μια φορά την περιφρόνησή μας για τους διεθνείς συνασπισμούς που δεν συγκροτούνται και δεν ελέγχονται από μας. Συνασπισμοί αυτού του είδους δεν είναι ασυμβίβαστοι με την αμερικανική υπεροχή· αντιθέτως την επικυρώνουν, την υποδαυλίζουν, την αποζητούν, γεγονός με μακροπρόθεσμες συνέπειες για τη μελλοντική υφή και δυνατότητα της πλανητικής συνεργασίας.

Αν και είναι πιθανό η ερώτηση να μην ακουστεί καθόλου, θα ήθελα εν τούτοις να ρωτήσω: είναι δυνατόν να δώσουμε ένα άλλο νόημα στην εκ-κέντρωση της πρωτοπρόσωπης αφήγησης της πλανητικής πολιτικής και να εξαγάγουμε από αυτήν μιαν άλλη δυνατότητα; Δεν εννοώ ότι η ιστορία [*story*] της επίθεσης που δεχθήκαμε δεν έπρεπε να ειπωθεί. Δεν εννοώ ότι η ιστορία που αρχίζει με την 11η Σεπτεμβρίου δεν έπρεπε να ειπωθεί. Οι ιστορίες αυτές πρέπει να ειπωθούν, και όντως λέγονται, παρά το τεράστιο τραύμα που στις περιπτώσεις αυτές υπονομεύει την αφηγηματική ικανότητα. Προκειμένου όμως να κατανοήσουμε ότι είμαστε δρώντες με πλανητική εμβέλεια, και ότι δρούμε σε ένα ιστορικά καθορισμένο πεδίο όπου, επιπλέον, ενεργοποιούνται και άλλες δράσεις, θα χρειαστεί να βγούμε από την αφηγηματική προοπτική της αμερικανικής μονομέρειας [*unilateralism*] και τις αμυντικές, ούτως ειπείν, δομές της, και να αναλογιστούμε τους τρόπους με τους οποίους οι ζωές μας διαπλέκονται βαθύτατα με τις ζωές άλλων. Αριστεροί φίλοι μου λένε αστειευόμενοι ότι έχασαν την πρωτοκοσμική τους μακαριότητα. Ναι, αυτό όντως συνέβη. Το ερώτημα όμως είναι, θα επιδώσουμε τώρα να την ανακτήσουμε ως μέσο επώλωσης του τραύματος; Ή μήπως θα αποδεχτούμε την πρόκληση αυτή στην

αυταρέσκειά μας και θα αρχίσουμε να οικοδομούμε μια διαφορετική πολιτική σε αυτήν την βάση;

Η αίσθησή μου είναι ότι η εξοικειώσή μας με τις εξηγήσεις, τις ελάχιστα διαδεδομένες στις Ηνωμένες Πολιτείες, που θα μπορούσαν να μας βοηθήσουν να εκτιμήσουμε πώς ο κόσμος κατέληξε σε αυτήν την κατάσταση, θα μας ενέτασσε σε μια διαφορετική τάξη ευθύνης. Η δυνατότητα να αφηγηθούμε εαυτούς όχι μόνο από τη σκοπιά του πρώτου προσώπου, αλλά και από εκείνην του τρίτου, ή να δεχτούμε μιαν εξήγηση εκπεφρασμένη στο δεύτερο πρόσωπο, μπορεί πράγματι να διευρύνει την κατανόηση από την πλευρά μας των μορφών που έχει λάβει η πλανητική εξουσία. Αντί όμως να είμαστε ανοικτοί σε μια συνεπή εκ-κέντρωση της πρωτοκοσμικής αυταρέσκειας, τείνουμε να απορρίπτουμε κάθε προσπάθεια εξήγησης, ως εάν η εξήγηση των συμβάντων αυτών να τους προσέδιδε ορθολογικότητα, ως εάν η εξήγησή τους να συνεπαγόταν την συμπαθητική ταύτισή μας με τον αδικοπραγούντα, ως εάν η κατανόηση των συμβάντων αυτών να ήταν ταυτόσημη με την κατασκευή ενός πλαισίου δικαιολόγησης. Ο φόβος μας να κατανοήσουμε μιαν άλλη άποψη υποκρύπτει τον βαθύτερο φόβο ότι θα καταληφθούμε από αυτήν, ότι θα ανακαλύψουμε πως είναι μολυσματική και θα μιανθούμε κατά τρόπο ηθικά ολέθριο από τη σκέψη του θεωρουμένου ως εχθρού. Γιατί όμως κάνουμε αυτήν την υπόθεση; Ισχυριζόμαστε ότι κάνουμε πόλεμο για να «εξαλείψουμε» την τρομοκρατία «από τις ρίζες της», σύμφωνα με τον Bush: πιστεύουμε όμως σοβαρά ότι με το να εντοπίσουμε τα άτομα που είναι υπεύθυνα για τις επιθέσεις εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών θα φτάσουμε στη ρίζα του προβλήματος; Είναι τόσο δύσκολο να φανταστούμε ότι η εισβολή σε μια κυρίαρχη χώρα με έναν μεγάλο μουσουλμανικό πληθυσμό, η στήριξη του στρατιωτικού καθεστώτος στο Πακιστάν που ενεργά και βίαια καταστέλλει την ελευθερία του λόγου, η εξολόθρευση ζωών και χωριών και σπιτιών και νοσοκομείων, θα υποδαυλίζει τα αντιαμερικανικά συναισθήματα και θα ενισχύσει τις πολιτικές οργανώσεις που τα εκμεταλλεύονται; Δεν μας ενδιαφέρει, από στρατηγική σκοπιά, να αμβλύνουμε τη βία; Δεν είμαστε υποχρεωμένοι, από τη σκοπιά της ηθικής, να βάλουμε τέλος στην παραπέρα εξάπλωσή της, να αναλογιστούμε τον δικό μας ρόλο στην υποκίνησή της, και να ενθαρρύνουμε και να καλλιεργήσουμε τη διαφορετική αντίληψη μιας πολιτισμικά και θρησκευτικά ποικιλόμορφης πλανητικής κουλτούρας;

Μέρος του προβλήματος που αντιμετωπίζουν οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ότι οι φιλελεύθεροι έχουν σιωπηλά συνταχθεί με την πολεμική προσπάθεια, παρέχοντας εν μέρει το σκεπτικό, βάσει του οποίου αρνούμαστε να αποκαλέσουμε τη δική μας βία τρομοκρατική. Δεν είναι μόνο οι συντηρητικοί ρεπουμπλικανοί που δεν σηκώνουν κουβέντα για τα «αίτια». Και η φιλελεύθερη αριστερά που ασπάζεται τη λογική του «δικαίου πολέμου» έχει καταστήσει σαφές ότι δεν θέλει καμμία κουβέντα με τους «excuseniks»*. Ο νεολογι-

σμός αυτός, που αναβιώνει την ψυχροπολεμική ρητορική για τη Σοβιετική Ένωση, υποδηλώνει ότι όσοι επιζητούν να κατανοήσουν πώς η παγκόσμια κατάσταση έφτασε σε αυτήν την καμπή διερωτώμενοι τίνι τρόπω συνέβαλαν και οι Ηνωμένες Πολιτείες στη διαμόρφωσή της, καθίστανται αυτοί οι ίδιοι, λόγω του είδους της διερεύνησής τους και της υφής των ερωτημάτων τους, συνεργοί του υποτιθέμενου εχθρού. Το να ρωτάει όμως κανείς πώς προέκυψαν ορισμένες πολιτικές και κοινωνικές ενέργειες, όπως οι πρόσφατες τρομοκρατικές επιθέσεις εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών, ακόμη δε και να προσδιορίζει ένα σύνολο αιτίων, δεν είναι το ίδιο με τον καταλογισμό ευθύνης για τις πράξεις αυτές, και ούτε βέβαια παραλύει την ικανότητά μας να εκφέρουμε ηθικές κρίσεις για το δίκαιο και το άδικο.

Υπάρχει αναμφίβολα το είδος εκείνο των αριστερών αναλύσεων που υποστηρίζει απλώς ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες θερίζουν, ό,τι έσπειραν. Ή που διατείνεται ότι την ευθύνη για την παρούσα κατάσταση πραγμάτων την φέρουν οι ίδιες οι Η.Π.Α. Οι αναλύσεις αυτές, ως κλειστές εξηγήσεις, βεβαιώνουν απλώς με άλλον τρόπο την πρωτοκαθεδρία των Ηνωμένων Πολιτειών και κωδικοποιούν την αμερικανική παντοδυναμία. Πρόκειται επίσης για εξηγήσεις που θεωρούν ως δεδομένο ότι οι ενέργειες αυτές προέρχονται από ένα μοναδικό υποκείμενο, ότι το υποκείμενο αυτό δεν είναι εκείνο που φαίνεται να είναι, ότι τη θέση του υποκειμένου αυτού την καταλαμβάνουν οι Ηνωμένες Πολιτείες, και ότι άλλα υποκείμενα δεν υπάρχουν ή, εάν υπάρχουν, υποτάσσονται ως προς την ελευθερία δράσεώς τους [agency] στη δική μας. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ένα είδος πολιτικής παράνοιας που δεν είναι παρά άλλη μια έκφραση της αμερικανικής υπεροχής. Η παράνοια τρέφεται από τη φαντασίωση της παντοδυναμίας, γεγονός που τεκμαίρεται από ορισμένες από τις πλέον ακραίες εξηγήσεις αυτού του είδους. Από εξηγήσεις που θεωρούν, για παράδειγμα, ότι οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου οργανώθηκαν από τη CIA ή τη Μοσάντ, την ισραηλινή μυστική αστυνομία. Είναι βέβαια γεγονός ότι ο Μπιν Λάντεν μαθήτευσε στη CIA και ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες στήριζαν τους Ταλιμπάν από τις αρχές της δεκαετίας του ενενήντα για όσο διάστημα το θεωρούσαν στρατηγικά χρήσιμο. Οι συνάψεις αυτές δεν συνιστούν ακριβώς αιτιακές εξηγήσεις, αποτελούν όμως μέρος ενός εξηγητικού πλαισίου. Δεν είναι μεταφράσιμες στην ιδέα ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες τέλεσαν τις πράξεις αυτές, μπορούμε όμως να δούμε πώς η συσχέτιση λειτουργεί ως αφορμή για την αιτιακή αναγωγή, και πώς μια κάποια παράνοια ενισχύεται καθώς αρπάζεται από επί μέρους στοιχεία μιας ευρύτερης εικόνας.

Εκείνο που γενικά ακούγεται όταν διατυπώνονται παρόμοιες απόψεις είναι ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες αποτελούν το υπόλογο υποκείμενο, ότι είναι κατ' ουσίαν ο υπαίτιος των συμβάντων αυτών και ότι ως εκ τούτου φέρουν την αποκλειστική ευθύνη για αυτήν την παγκόσμια εξέλιξη πραγμάτων. Το εν λόγω σκεπτικό θεωρείται απαράδεκτο από τον τύπο και από το ευρύτερο κοινό, διότι στην περίπτωση αυτή φαίνεται να επιρρίπτει την ευθύνη στο θύμα. Είναι όμως αυτός ο μόνος τρόπος να ακούσουμε αυτήν την άποψη; Και

* Κατ' αναλογία προς το «refuseniks», νεολογισμό που είχε επινοηθεί επί Ψυχρού Πολέμου για να δηλώσει τους συνοδοιπόρους του Κομμουνισμού. [Σ.τ.Μ.]

υπάρχει άραγε μόνο μία εκδοχή της; Θεωρώ ότι η σαφέστερη δυνατή τοποθέτηση επί του ζητήματος αυτού και η ευρύτατη δημοσιοποίησή της είναι αποφασιστικής σημασίας για κάθε προσπάθεια της Αριστεράς να αναδείξει την αντιπολεμική άποψη στα πλαίσια του δημοσίου λόγου των ημερών μας.

Εάν δεχθούμε ότι η εις βάθος διερεύνηση των συνθηκών διαμόρφωσης της σημερινής κατάστασεως ισοδυναμεί με δικαίωση όσων διέπραξαν τις βιαιοπραγίες, ακινητοποιούμε τη σκέψη μας εν ονόματι μιας αμφίβολης ηθικής. Παραλύοντας όμως τη σκέψη μας κατ' αυτόν τον τρόπο, προδίδουμε την ηθική υπό μίαν άλλη έννοια. Αρνούμαστε να αναλάβουμε τη συλλογική ευθύνη για την κατανόηση της ιστορίας που μας έφερε στην παρούσα κρίση. Αποστερούμαστε ως εκ τούτου από αυτά καθαυτά τα κριτικά και ιστορικά εφόδια που μας είναι απαραίτητα για να φανταστούμε και να πραγματώσουμε ένα διαφορετικό μέλλον, ένα μέλλον που θα υπερβαίνει τον σημερινό κύκλο αντεκδίκησης.

Όταν η πρόεδρος Αρρογο των Φιλιππινών δήλωνε την 29η Οκτωβρίου του 2001 ότι «το γονιμότερο έδαφος [για την τρομοκρατία] είναι η φτώχεια» ή όταν η Arundhati Roy ισχυρίζεται ότι ο Μπιν Λάντεν «πλάστηκε από το πλευρό ενός κόσμου που έχει ερημωθεί [laid waste] από την εξωτερική πολιτική της Αμερικής», προτείνουν κάτι λιγότερο από μίαν αυστηρώς εννοούμενη αιτιακή εξήγηση. Το «γονιμο έδαφος» δεν βλαστάνει κατ' ανάγκην, ενδέχεται όμως να βλαστήσει. Και «το πλευρό» το οποίο λέγεται ότι προέκυψε από τον ερημωμένο από την αμερικανική εξωτερική πολιτική κόσμο προέκυψε, εξ ορισμού, κατά τρόπο παράδοξο και αλχημικό. Το πλευρό διαμορφώνεται από τα απομεινάρια [waste] αυτής της διαδικασίας, ως εάν το οστό να ανήκει στους νεκρούς, ή ως εάν να είναι το ίδιο ένα ζωογονημένο σκελετικό λείψανο. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με κάτι το ανάλογο με τον Θεό που δημιουργεί την Εύα από το πλευρό του Αδάμ, δεν είναι η περίπτωση της ζωής που γεννά ζωή· εδώ έχουμε να κάνουμε με θάνατο που γεννά θάνατο, αυτό δε επιτυγχάνεται μέσω ενός σχήματος λόγου και όχι ακριβώς μέσω ενός αιτιακού σχήματος. Πράγματι, και η Αρρογο και η Roy μετέρχονται μεταφορές –το γόνιμο έδαφος και το οστό– για να υποδηλώσουν ένα είδος δημιουργίας που προηγείται του αυστηρώς εννοούμενου αιτιακού πλαισίου και το υπερβαίνει. Αμφότερες παραπέμπουν σε συνθήκες, όχι σε αιτίες. Μία συνθήκη της τρομοκρατίας μπορεί να είναι αναγκαία ή επαρκής. Εάν είναι αναγκαία, πρόκειται για κατάσταση πραγμάτων χωρίς την οποία η τρομοκρατία δεν θα διαδιδόταν, για συνθήκη την οποία η τρομοκρατία υποθέτει απολύτως. Εάν είναι επαρκής, η παρουσία της φτάνει για να εκδηλωθεί η τρομοκρατία. Οι συνθήκες δεν «δρουν» με τον τρόπο που δρουν τα ατομικά υποκείμενα, κανένα όμως υποκείμενο δεν δρα χωρίς αυτές. Προϋποτίθενται σε ό,τι κάνουμε, θα ήταν όμως λάθος να τις προσωποποιήσουμε ως εάν να δρούσαν αυτές αντί για μας. Μπορούμε κατά συνέπεια να πούμε, και οφείλουμε να το κάνουμε, ότι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός είναι η αναγκαία συνθήκη των επιθέσεων εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών, ότι οι επιθέσεις αυτές θα ήταν αδύνατες χωρίς τον ορίζοντα του ιμπεριαλισμού εντός του οποίου συνέβησαν. Προκειμένου όμως να κατα-

νοήσουμε τον ρόλο του αμερικανικού ιμπεριαλισμού στη συγκεκριμένη περίπτωση, πρέπει να κατανοήσουμε όχι μόνο πώς τον βιώνουν εκείνοι που θεωρούν εαυτούς ως θύματά του, αλλά και πώς υπεισέρχεται σε αυτή καθαυτήν τη διαμόρφωσή τους ως δρώντων και βουλευομένων υποκειμένων. Έχουμε εδώ την απαρχή μιας διαφορετικής ερμηνείας. Αυτήν την ερμηνεία φαίνεται να υιοθετεί, επί παραδείγματι, η Mary Kaldor στο *The Nation* (5/11/01, σελ. 16) όταν υποστηρίζει ότι «σε πολλές περιοχές όπου γίνεται πόλεμος και όπου ακραία δίκτυα στρατολογούν νέα μέλη, η μετατροπή σε εγκληματία ή η ένταξη σε μια παραστρατιωτική οργάνωση αποτελούν κυριολεκτικά τις μόνες ευκαιρίες για τους ανέργους νέους άνδρες χωρίς μορφωτικά εφόδια». Τι επιπτώσεις είχε ο φόνος 200.000 κατά προσέγγισιν ιρακινών πολιτών, συμπεριλαμβανομένων και παιδιών, και η επακόλουθη λιμοκτονία μουσουλμανικών πληθυσμών –τα θύματα της οποίας η οργάνωση αρωγής Concern υπολογίζει ότι θα ανέλθουν στα έξι εκατομμύρια μέχρι το τέλος του έτους– στις μουσουλμανικές αντιλήψεις για τις Ηνωμένες Πολιτείες; Έχει η μουσουλμανική ζωή την ίδια αξία με τις ζωές που είναι αναγνώσιμες ως πρωτοκοσμικές; Αποδίδεται άραγε από την αμερικανική πολιτική και από τα μέσα ενημέρωσης η ιδιότητα του «ανθρώπου» στους Παλαιστίνιους; Θα αξιωθούν ποτέ οι εκατοντάδες χιλιάδες των μουσουλμανικών ζωών που χάθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες το αντίστοιχο των εκτάσεως παραγράφου νεκρολογιών που δημοσιεύτηκαν στους *New York Times* με στόχο να «εξανθρωπίσουν» –συχνά μέσω μιας εθνικιστικής ή οικογενειοκεντρικής ρητορικής πλαισίωσης– εκείνους που σκοτώθηκαν βίαια; Δεν περιορίζεται εκ των προτέρων η δυνατότητά μας να πενθούμε οικουμενικά εξ αιτίας ακριβώς της αδυναμίας μας να αντιληφθούμε τις μουσουλμανικές και τις αραβικές ζωές ως ζωές;

Η απάντηση του δημάρχου Giuliani στις δηλώσεις του πρίγκιπα Αλουαλίντ Μπιν Ταλάλ την 11η Οκτωβρίου στη Νέα Υόρκη εγείρει μετ' επιτάσεως το ερώτημα της αποδεκτικότητας του κριτικού λόγου. Ο πρίγκιπας ήλθε με μια επιταγή δέκα εκατομμυρίων δολларίων στο χέρι για τα θύματα του Παγκοσμίου Κέντρου Εμπορίου, εξέφρασε τον αποτροπιασμό του για τις επιθέσεις εναντίον των Διδύμων Πύργων και καταδίκασε ηθικά τους δράστες, ευχόμενος ταυτόχρονα «να υιοθετήσουν οι Ηνωμένες Πολιτείες μια πιο ισόρροπη στάση απέναντι στην παλαιστινιακή υπόθεση». Το *Forbes.com* κατέγραψε (στις 11/10/01) την άρνηση της επιταγής από τον Giuliani ως εξής: «Κατά την επίσκεψή του στη Νέα Υόρκη, ο Αλουαλίντ δήλωσε: “Οι Παλαιστίνιοι αδελφοί μας εξακολουθούν να σφαγιάζονται από τους Ισραηλινούς ενώ ο κόσμος αποστρέφει το βλέμμα του”. Σε συνέντευξη τύπου, ο Giuliani είπε: “Οχι μόνο είναι οι δηλώσεις αυτές απαράδεκτες, αποτελούν και μέρος του προβλήματος. Η επίθεση αυτή δεν έχει το ηθικό της ισοδύναμο. Δεν υπάρχει τίποτε που να τη δικαιολογεί. Οι άνθρωποι που την διέπραξαν έχασαν κάθε δικαίωμα να επικαλούνται δικαιολογίες όταν σφαγίασαν τέσσερις ή πέντε χιλιάδες αθώους ανθρώπους, και το μόνο που επιτυγχάνει κανείς υπαινισσόμενος ότι υπάρχει οποιαδήποτε δικαιολογία για την πράξη αυτή είναι να ενθαρρύνει την επανάληψή της στο μέλλον”. Ο Σαουδάραβας πρίγκιπας, ο

έκτος πλουσιότερος άνθρωπος στον κόσμο, είχε προηγουμένως καταδικάσει την τρομοκρατία και είχε εκφράσει τα συλλυπητήριά του για τους πάνω από 5.000 ανθρώπους που σκοτώθηκαν όταν τα αεροσκάφη ρίχτηκαν από τους αεροπειρατές πάνω στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου και το Πεντάγωνο».

Σε ένα τηλεοπτικό πρόγραμμα την ίδια μέρα ο Giuliani διακήρυξε ότι οι απόψεις του Αλουαλίντ ήταν «απολύτως εσφαλμένες [wrong]». Κατά την γνώμη μου ήταν αδύνατον να ακουστούν ταυτόχρονα και οι δύο θέσεις που εξέφρασε ο πρίγκιπας, διότι το πλαίσιο εντός του οποίου ακούστηκαν υποθέτει ότι η μία θέση ακυρώνει την άλλη. Το αποτέλεσμα είναι ότι η έκφραση οδύνης και η προσφορά αρωγής θεωρούνται ανειλικρινείς, καθόσον η επισημάνση της αποτυχίας των Ηνωμένων Πολιτειών να υιοθετήσουν μια ισόρροπη πολιτική στο παλαιστινιακό ζήτημα ακούγεται ως δικαιολόγηση των τρομοκρατικών επιθέσεων. Ο Αλουαλίντ διασαφίνισε εξ αρχής, και το επανέλαβε και σε κύριο άρθρο των *New York Times*, ότι δεν θεωρεί ότι η μονόπλευρη στάση των Ηνωμένων Πολιτειών στο Μεσανατολικό δικαιολογεί τις επιθέσεις. Υποστηρίζει ωστόσο ότι οι αμερικανο-αραβικές σχέσεις θα βελτιώνονταν μακροπρόθεσμα εάν οι Ηνωμένες Πολιτείες υιοθετούσαν μια πιο ισόρροπη προσέγγιση. Είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η βελτίωση των σχέσεων αυτών θα καθιστούσε το έδαφος του ισλαμικού εξτρεμισμού λιγότερο γόνιμο. Η ίδια η κυβέρνηση Bush επικυρώνει, με τον τρόπο της, τη θέση αυτή όταν προσυπογράφει την προοπτική ενός Παλαιστινιακού κράτους. Εδώ όμως οι δύο απόψεις δεν μπορούν να ακουστούν μαζί, κι αυτό έχει να κάνει με τη λέξη «σφαγή», με τη δυνατότητα εκφοράς της λέξης «σφαγή» προκειμένου να χαρακτηριστούν οι ενέργειες των Ισραηλινών εναντίον των Παλαιστινίων, όταν λέγεται ότι οι Ισραηλινοί «σφαγίασαν» και «σφαγιάζουν» τους Παλαιστίνιους και μάλιστα σε μεγάλους αριθμούς.

Σύμφωνα με τη γραμματική του ηγεμονικού λόγου, εάν την καταλαβαίνω σωστά, η λέξη «σφαγή», όπως άλλωστε και η λέξη «τρομοκρατία», θα έπρεπε να επιφυλάσσεται για αδικαιολόγητες πράξεις βίας εναντίον των εθνών του Πρώτου Κόσμου. Ο Giuliani ακούει τις δηλώσεις του Αλουαλίντ ως λόγο δικαιολογητικό, καθόσον πιστεύει ότι η σφαγή δικαιολογεί την ένοπλη αυτοάμυνα. Υποθέτω ότι χαρακτηρίζει τις δηλώσεις «απολύτως αναληθείς», όχι επειδή αμφισβητεί το γεγονός ότι η παλαιστινιακή πλευρά είχε νεκρούς, ούτε το γεγονός ότι οι Ισραηλινοί είναι υπεύθυνοι για τους θανάτους αυτούς, αλλά επειδή η επιλογή της λέξης «σφαγή» για την κατονομασία των θανάτων αυτών συνεπάγεται την ισοδυναμία τους με τους θανάτους των θυμάτων του Παγκοσμίου Κέντρου Εμπορίου. Φαίνεται λοιπόν ότι δεν δικαιούμαστε να λέμε ότι και οι δύο κατηγορίες ανθρώπων «σφαγιάστηκαν» επειδή αυτό συνεπάγεται μια «ηθική ισοδυναμία», φράση που σημαίνει, υποθέτω, ότι η «σφαγή» μιας κατηγορίας ανθρώπων είναι εξ ίσου αποτρόπαια με τη σφαγή μιας άλλης κατηγορίας ανθρώπων, και ότι συνεπώς αμφότερες οι ομάδες έχουν, σύμφωνα με το εν λόγω πλαίσιο σκέψης, το δικαίωμα στην αυτοάμυνα.

Μολονότι ο πρίγκιπας στη συνέχεια υπονόμεισε την αξιοπιστία του όταν πρόδωσε τις αντισημιτικές του πεποιθήσεις, υποστηρίζει-

ντας ότι η άρνηση του Giuliani να αποδεχτεί την επιταγή οφειλόταν σε «εβραϊκές πιέσεις», εισήγαγε εν τούτοις έναν λόγο και ένα σκεπτικό που έχει την αξία του απ' εαυτού. Ποιος είναι ο λόγος που οι δύο κατηγορίες θανάτων δεν θεωρούνται εξ ίσου αποτρόπαιες; Και σε ποιον βαθμό άραγε δεν προκάλεσε αυτή καθαυτή η άρνηση να θεωρηθούν οι παλαιστινιακοί θάνατοι ως «σφαγή» την απεραντη οργή των Αράβων, που ζητούν τη δίκαια αναγνώριση και επίλυση αυτής της διαρκούς καταστάσεως βίας; Δεν χρειάζεται να μπει κανείς στη μακάβρια λογική της ποσοτικοποίησης και της σύγκρισης των αδικιοπραγιών για να κατανοήσει αυτό που ήθελε να πει ο πρίγκιπας στην αρχή και που στη συνέχεια ρητά διατύπωσε, ότι δηλαδή επιβάλλεται να αναλογιστούν οι Ηνωμένες Πολιτείες πώς οι δικές τους πολιτικές επενδύσεις και πρακτικές συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός κόσμου γεμάτου από απύθμενη οργή και βία. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες «έφταιγαν» για τις πράξεις βίας που διεπράχθησαν την 11η Σεπτεμβρίου, και ούτε απαλλάσσει εκείνους που τις διεκπεραίωσαν από τις ευθύνες τους. Ένας τρόπος ανάγνωσης των όσων είπε ο πρίγκιπας είναι ότι οι τρομοκρατικές ενέργειες ήταν άδικες πέραν πάσης αμφιβολίας, και ότι και οι Ηνωμένες Πολιτείες θα μπορούσαν να παρέμβουν παραγωγικότερα στην παγκόσμια πολιτική, προκειμένου να διαμορφώσουν τις συνθήκες που θα ελαχιστοποιούσαν το ενδεχόμενο να πάρει η αντίδραση στον αμερικανικό ιμπεριαλισμό αυτήν την μορφή. Αυτό δεν είναι το ίδιο με το να θεωρούνται οι Ηνωμένες Πολιτείες αποκλειστικά υπεύθυνες για τη βία που διαπράχθηκε στο έδαφός τους, απαιτεί όμως από τις Ηνωμένες Πολιτείες να αναλάβουν ένα διαφορετικό είδος ευθύνης και να συμβάλουν στη διαμόρφωση των πολιτικών και οικονομικών συνθηκών για έναν πιο ισότιμο κόσμο.

Παρομοίως, οι *New York Times* (2/11/01) χαρακτηρίζουν την κριτική της Arundhati Roy στον αμερικανικό ιμπεριαλισμό ως «αντιαμερικανική», υπονοώντας ότι κάθε ανάλυση που επιχειρεί να επανεκτιμήσει κριτικά την αμερικανική εξωτερική πολιτική υπό το φως της 11ης Σεπτεμβρίου και του επακόλουθου πολέμου διαπνέεται από αντιαμερικανισμό ή ακόμη και συνταυτίζεται με τον υποτιθέμενο εχθρό. Αυτό ισοδυναμεί με απαγόρευση της διαφωνίας: πρόκειται για μια εθνικιστική άρνηση να εξεταστούν επί της ουσίας κριτικές που προέρχονται από άλλα σημεία του πλανήτη. Είναι μια μεταχείριση άδικη. Η καταδίκη του Μπιν Λάντεν από την πλευρά της Roy είναι σαφής, είναι όμως επίσης αποφασισμένη να ρωτήσει πώς αυτός διαμορφώθηκε. Η καταδίκη της βίας και η διερεύνηση των αιτιών της συνιστούν ασφαλώς δύο διαφορετικά ζητήματα, πρέπει όμως να τίθενται εκ παραλλήλου, να εξετάζονται από κοινού, να συνδυάζονται στα πλαίσια μιας ευρύτερης ανάλυσης. Ωστόσο, υπό τους ηθικολογικούς περιορισμούς του δημοσίου λόγου που επικρατούν στις μέρες μας, αυτού του είδους η διττή σκέψη είναι αδύνατον να ακουστεί: απορρίπτεται ως αντιφατική ή ως ανειλικρινής, και η ίδια η Roy αντιμετωπίζεται ως ντίβα ή διασημότητα αντί να ακουστεί ως πολιτική κριτικός μεγάλης ηθικής εμβέλειας.

Υπάρχει άραγε τρόπος να θεωρήσουμε, για να θέσουμε το ζήτημα με τους όρους της Roy, ότι όντως ο Μπιν Λάντεν «γεννήθηκε»

από το πλευρό του αμερικανικού ιμπεριαλισμού (αναγνωρίζοντας ότι όσο καθοριστικός κι αν υπήρξε ο τελευταίος, δεν ήταν παρά μία γενεσιουργός συνθήκη μεταξύ άλλων), χωρίς να ισχυριζόμαστε ότι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός φέρει την αποκλειστική ευθύνη για τις πράξεις του Μπιν Λάντεν, ή για τις πράξεις του δικτύου του; Προκειμένου να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, οφείλουμε προς στιγμήν να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ ατομικής και συλλογικής ευθύνης. Οφείλουμε όμως έπειτα να εξετάσουμε την ατομική ευθύνη υπό το πρίσμα των συλλογικών της συνθηκών. Εκείνοι που διαπράττουν πράξεις βίας είναι ασφαλώς υπεύθυνοι για αυτές· δεν είναι ούτε κορόιδα ούτε αθύρματα απρόσωπων κοινωνικών δυνάμεων, αλλά υπεύθυνα υποκείμενα. Από την άλλη όμως πλευρά, τα άτομα αυτά έχουν διαμορφωθεί κατά έναν άλφα τρόπο και θα σφάλλαμε εάν αναγάγαμε τις ενέργειές τους σε αμιγώς αυταίτιες πράξεις της βούλησης ή σε συμπτώματα μιας ατομικής παθολογίας ή «κακίας». Τόσο ο λόγος του ατομισμού όσο και εκείνος του μοραλισμού (εννών την περίπτωση κατά την οποία η ηθικότητα εξαντλείται σε δημόσιες πράξεις αποκήρυξης) υποθέτουν ότι το άτομο αποτελεί τον πρώτο κρίκο της αιτιακής αλυσίδας που συγκροτεί το νόημα της λογοδοσίας. Το να θεωρούνται όμως οι αυταίτιες πράξεις του ατόμου ως αφετηρία του ηθικού συλλογισμού συνεπάγεται τον αποκλεισμό της δυνατότητας να διερευνηθεί το ερώτημα τι είδους κόσμος διαμορφώνει τα άτομα αυτά. Και σε τι συνίσταται αυτή η διαδικασία «διαμόρφωσης»; Τι λογής κοινωνικές συνθήκες υπεισέρχονται στη διαμόρφωση αυτών καθαυτών των τρόπων με τους οποίους συντελούνται η επιλογή και η διαβούλευση; Πώς εξηγείται το ότι, υπό ορισμένες παγκόσμιες συνθήκες, η ριζική βία εμφανίζεται σε ορισμένους ως η μόνη δυνατή επιλογή; Ποιες είναι οι βιαιοπραγίες στις οποίες αντιδρούν; Και με τι μέσα;

Το να θέτει κανείς τούτα τα ερωτήματα δεν σημαίνει ότι η ενοχή μετατίθεται από το άτομο στις συνθήκες. Σημαίνει ότι πρέπει να ξανασκεφτούμε τη σχέση μεταξύ συνθηκών και πράξεων. Οι πράξεις μας δεν είναι αυταίτιες, καθώς υπόκεινται στη διαμορφωτική επίδραση των συνθηκών. Και υφιστάμεθα επιδράσεις και δρούμε, η δε «ευθύνη» μας έγκειται στη διασταύρωση των δύο. Τι μπορώ να κάνω με τις συνθήκες που με διαμορφώνουν; Τι με εξωθούν να κάνω; Τι μπορώ να κάνω για να τις αλλάξω; Οι επιδράσεις που δεχόμαστε δεν οδηγούν αναπόδραστα στη δική μας δράση και κατά τούτο οι δυνάμεις που επιδρούν πάνω μας δεν έχουν την τελική ευθύνη για ό,τι εμείς πράττουμε. Κατά κάποιον δε τρόπο, και όλως παραδόξως, η ευθύνη μας αυξάνεται τη στιγμή ακριβώς που υφιστάμεθα τη βία των άλλων. Όταν βιώνουμε τη βία, φαίνεται ότι υπονομεύεται πλήρως η ικανότητά μας να χαράξουμε τη δική μας πορεία δράσης. Μόνον όμως όταν υφιστάμεθα μια τέτοια βία είμαστε ηθικά υποχρεωμένοι να αναρωτηθούμε πώς οφείλουμε να αντιδράσουμε στη βίαια προσβολή. Τι ρόλο θα αναλάβουμε στην ιστορική σκυταλοδρομία της βίας, ποιοι θα γίνουμε αντιδρώντας στη βία, και με την αντίδραση που θα προκρίνουμε θα την επιτείνουμε ή θα την περιορίσουμε; Μπορεί το να απαντά κανείς στη βία με βία να φαίνεται «δικαιολογημένο», είναι όμως εν τέλει αυτή η υπεύθυνη λύση; Παρομοίως, η ηθικιστική καταδίκη παρέχει μian

άμεση ικανοποίηση, μέσω δε αυτής καθαυτήν της χειρονομίας της φαρισαϊκής καταδίκης επιτυγχάνεται η πρόσκαιρη κάθαρση του ομιλητή από κάθε συνάφεια προς την ενοχή. Συνιστά όμως η στάση αυτή ανάληψη ευθύνης, εάν με τη λέξη αυτή εννοούμε την κατανόηση του κόσμου μας και τη συμμετοχή μας στον κοινωνικό του μετασχηματισμό με γνώμονα την απάλειψη της βίας από τις διεθνείς σχέσεις και την ενθάρρυνση της διεθνούς συνεργασίας και ισοτιμίας;

Θέτουμε τα ερωτήματα αυτά όχι για να απαλλάξουμε τα άτομα που βιαιοπραγούν από την ευθύνη τους, αλλά για να αναλάβουμε μian άλλου είδους ευθύνη για τις παγκόσμιες συνθήκες δικαιοσύνης. Είναι συνεπώς εύλογο να επιδιώκονται ταυτοχρόνως δύο στόχοι. Είναι ασφαλώς σημαντικό να εντοπιστούν εκείνοι που σχεδίασαν και εξετέλεσαν τις πράξεις βίας και να εξαναγκαστούν να λογοδοτήσουν σύμφωνα με τους κανόνες του διεθνούς δικαίου για τα εγκλήματα πολέμου και σε διεθνή δικαστήρια, ασχέτως του σκεπτικισμού μας προς θεσμούς αυτού του είδους (ο σκεπτικισμός μπορεί να αποτελέσει έναυσμα για τη μεταρρύθμισή τους). Έχοντας όμως επιλέξει την αλαζονική στρατιωτική λύση, οι Ηνωμένες Πολιτείες διαπράττουν και επιδεικνύουν τη δική τους βία, προσφέροντας εκ νέου στις τρομοκρατικές οργανώσεις γόνιμο έδαφος για τη στρατολόγηση κατά κύματα νεαρών Μουσουλμάνων. Η επιλογή αυτή είναι προϊόν κακού συλλογισμού, τόσο από στρατηγική όσο και από ηθική άποψη. Αγνοώντας ότι η εικόνα τους για πολλούς στην περιοχή αυτή του κόσμου είναι η εικόνα του μισητού εχθρού, οι Ηνωμένες Πολιτείες αντέδρασαν στη βία που υπέστησαν κατά τρόπο που ουσιαστικά εδραίωσε τη φήμη τους ως милитарιστικής δυνάμεως που αδιαφορεί για τις πέραν του Πρώτου Κόσμου ζωές. Το ότι αντιδρούμε με περισσότερη βία, εκλαμβάνεται ως «περαιτέρω απόδειξη» του ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες απεργάζονται βίαια και αντι-κυριαρχικά [*anti-sovereign*] σχέδια για την περιοχή. Εάν αναλογιζόμενοι το μάθημα του Αισχύλου αποφασίσουμε να απορρίψουμε τον κύκλο της βίας εν ονόματι της δικαιοσύνης, οφείλουμε όχι μόνο να επιδιώξουμε την επανόρθωση των αδικιών που διεπράχθησαν δια της νομικής οδού, αλλά και να κατανοήσουμε πώς ο κόσμος διαμορφώθηκε κατ'αυτόν τον τρόπο προκειμένου ακριβώς να τον αναδιαμορφώσουμε στην κατεύθυνση της μη βίας.

Η συλλογική μας ευθύνη όχι μόνον ως έθνη, αλλά και ως μέλους μιας διεθνούς κοινότητας που ασπάζεται τις αρχές τις ισότητας και της μη βίαιας συνεργασίας, επιτάσσει να αναρωτηθούμε πώς προέκυψε η παρούσα κατάσταση, και να αγωνιστούμε να αναπλάσουμε τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες σε προσφορότερες βάσεις. Αυτό, συν τοις άλλοις, προϋποθέτει να τείνουμε το αυτί μας πέρα από εκείνο που μπορούμε να ακούσουμε. Προϋποθέτει επίσης να είμαστε ανοικτοί στο είδος εκείνο της αφήγησης που μας εκκεντρώνει από τη σκοπιά της υπεροχής μας, είτε στη δεξιά είτε και στην αριστερή της εκδοχή. Μπορούμε άραγε να ακούσουμε ταυτοχρόνως ότι τα συμβάντα που μας απασχολούν είχαν προηγούμενα, και ότι επείγει τα προηγούμενα αυτά να τα γνωρίσουμε, να διδαχθούμε από αυτά, να τα αλλάξουμε, καθώς και ότι τα συμβάντα αυτά δεν δικαιολογούνται εξ αιτίας της ιστορίας αυτής, χωρίς όμως την οποία είναι αδύνατον να κατανοηθούν; Τότε μόνο θα είμαστε

έτοιμοι να φτάσουμε στη «ρίζα» της βίας και θα μπορέσουμε να δια-
νοηθούμε ένα όραμα για το μέλλον διαφορετικό από εκείνο που δι-
αιωνίζει τη βία στο όνομα της άρνησής της και σπεύδει να ονομάσει
τα πράγματα κατά τρόπο που μας παρεμποδίζει να σκεφτόμαστε τις
πλανητικές επιλογές εις βάθος και να δρούμε αναλόγως.

(Μτφρ: ΓΑ)

Η Judith Butler κατέχει την Έδρα Maxine Elliot στα Τμήματα Ρητο-
ρικής και Συγκριτικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρ-
νιας (Μπέρκλεϋ). Τελευταία της βιβλία: *The Psychic Life of Power:
Theories in Subjection* (1997)· *Excitable Speech: A Politics of the
Performative* (1997)· *Antigone's Claim: Kinship Between Life and
Death* (2000).

Judith Butler

Ο Μαρξισμός και το «απλώς πολιτισμικό»

Πρόλογος του Άκη Γαβριηλίδη

Η συγγραφέας Τζούντιθ Μπάτλερ (γεν. το 1956) είναι μία από τις πιο πολυσυζητημένες σήμερα μορφές στο χώρο της πολιτικής και/ή πολιτισμικής φιλοσοφίας, λαμπρό δείγμα της μελέτης και της αξιοποίησης της λεγόμενης «French theory» στις Ηνωμένες Πολιτείες η οποία άρχισε πλέον να παράγει μια νέα γενιά αυτόφωτης θεωρητικής παραγωγής. Η τελείως άγνωστη μέχρι τότε Μπάτλερ εισέβαλε δυναμικά στο χώρο των λεγόμενων «πολιτισμικών σπουδών» (cultural studies) το 1990 με το έργο της *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, ένα εκτενές δοκίμιο που επιχειρούσε να αναλύσει τα «προβλήματα (εκ) του φύλου» και να σκιαγραφήσει μία θεωρία παραγωγής της υποκειμενικότητας ξεκινώντας από τις αναπτύξεις του Αλτουσέρ και του Φουκώ, τελώντας σε έναν δημιουργικό αλλά και συχνά (επι)κριτικό διάλογο με τη λεγόμενη στρουκτουραλιστική και μεταστρουκτουραλιστική παράδοση. Το έργο αυτό προξένησε τεράστια εντύπωση, πούλησε περίπου 100.000 αντίτυπα, μεταφράστηκε ή μεταφράζεται σε αρκετές γλώσσες και εξασφάλισε στη συγγραφέα του σχεδόν καθεστώς ποπ-σταρ ή εμβληματικής φιγούρας του ρεύματος *queer*¹.

Στη συνέχεια, η Μπάτλερ δημοσίευσε αρκετά άρθρα, κείμενα διαλόγου και πολεμικής, καθώς και ορισμένα βιβλία, όπως τα: *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997), *Excitable speech. A politics of the performative* (1997), *Antigone's claim. Kinship between life and death* (2000) και τελευταία το *Precarious Life. Powers of Violence and Mourning* (2004).

Πέρα από τις θεωρητικές ή πολιτικές ετικέτες, το γεγονός παραμένει ότι η Μπάτλερ κομίζει μια ματιά ενδιαφέρουσα και οξυδερκή, η οποία είναι ενήμερη θεωρητικά και ταυτόχρονα κολυμπάει «σαν ψάρι στο νερό» μέσα στα νέα κοινωνικά κινήματα και ενδιαφέρεται να διδάχθει από αυτά και όχι να τα διδάξει.

Το άρθρο της που δημοσιεύεται μεταφρασμένο στο παρόν τεύχος των Θέσεων δημοσιεύτηκε στο αγγλικό περιοδικό *New Left Review* (τ. 227, Ιαν./Φεβ. 1998). Στο περιοδικό αναφέρονταν δύο ελαφρώς διαφορετικοί τίτλοι: στο εξώφυλλο αναγραφόταν *Marxism and the merely cultural*, ενώ στις μέσα σελίδες, εκεί όπου ήταν δημοσιευμένο, ο τίτλος ήταν απλώς *merely cultural*. Στην παρούσα μετάφραση προτιμήσαμε την πρώτη εκδοχή χάριν μεγαλύτερης σαφήνειας. Πρόκειται για ένα άρθρο όπου η συγγραφέας ανταπαντά σε ένα ρεύμα «ορθολογιστικής/διαφωτιστικής» κριτικής προς τα νέα κοινωνικά κινήματα και τις συναφείς προς αυτά απόπειρες θεωρητικοποίησης, σύμφωνα με την οποία τα κινήματα αυτά είναι μειοψηφικά, μερικά και σχετικιστικά και υπονομεύουν την καθολικότητα που πρέπει να χαρακτηρίζει το πρόγραμμα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Ένας τύπος κριτικής ο οποίος, ως γνωστόν, δεν περιορίζεται στους αμερικανικούς ακαδημαϊκούς κύκλους, αλλά είναι κυρίαρχος και στο πλαίσιο της ελληνικής αριστερής διανόησης, μη εξαιρουμένης και της αυτοαποκαλούμενης ανανεωτικής.

Οι σημειώσεις σε αγκύλες είναι του μεταφραστή. Τα παραθέματα έχουν αποδοθεί με βάση την αγγλική τους μετάφραση που χρησιμοποιείται στο άρθρο, χωρίς να ληφθούν υπόψη οι τυχόν υπάρχουσες μεταφράσεις των αντίστοιχων έργων στα ελληνικά.

Ευχαριστίες στη Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας για κάποιες χρήσιμες διευκρινίσεις.

Judith Butler

Ο Μαρξισμός και το «απλώς πολιτισμικό»*

Στο παρόν κείμενο προτίθεται να εξετάσω δύο διαφορετικούς ισχυρισμούς που κυκλοφορούν τελευταία, και που αντιπροσωπεύουν το αποκορύφωμα μιας αίσθησης που είναι διάχυτη εδώ και κάμποσο καιρό². Ο πρώτος έχει να κάνει με μια διακηρυγμένα μαρξιστική ένσταση απέναντι στην τάση περιορισμού της μαρξιστικής θεωρητι-

* Θέσεις, Τεύχος 93, περίοδος: Οκτώβριος - Δεκέμβριος 2005

http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=912&Itemid=29

Μετάφραση Άκης Γαβριηλίδης

κής και πρακτικής δραστηριότητας στη μελέτη του πολιτισμού, η οποία ενίοτε γίνεται αντιληπτή ως περιορισμός του μαρξισμού στις πολιτισμικές σπουδές. Ο δεύτερος έχει να κάνει με την τάση να παραπέμπουμε τα νέα κοινωνικά κινήματα στη σφαίρα του πολιτισμικού, και μάλιστα να τα απορρίπτουμε καθότι ασχολούνται με αυτό που αποκαλείται «απλώς πολιτισμικό» και να συλλαμβάνουμε αυτή την πολιτισμική πολιτική ως διασπαστική, ταυτοτική και μειωψηφική. Ελπίζω να με συγχωρέσετε που δεν θα αναφέρω τα ονόματα όσων θεωρώ ότι υιοθετούν αυτές τις απόψεις. Το παρόν δοκίμιο εκκινεί από την υπόθεση ότι εκφράζουμε και ακούμε τέτοιες απόψεις, ότι αποτελούν μέρος των συζητήσεων που ενοικούν το διανοητικό τοπίο των κύκλων της προοδευτικής διανόησης. Θεωρώ επίσης ότι, αν συνδέσουμε συγκεκριμένα άτομα με τέτοιες απόψεις, υπάρχει ο κίνδυνος να στραφεί η προσοχή από το νόημα και την επίδραση τέτοιων απόψεων στη μικροπολιτική τού ποιος είπε τι και ποιος του ανταπάντησε τι – μια μορφή πολιτισμικής πολιτικής στην οποία, προς το παρόν, θα ήθελα να αντισταθώ.

Τον περασμένο χρόνο, αυτό το είδος επιχειρηματολογίας πήρε μεταξύ άλλων τις εξής μορφές: ότι η πολιτισμική εστίαση της αριστερής πολιτικής έχει εγκαταλείψει το υλιστικό πρόγραμμα του μαρξισμού, ότι δεν ασχολείται με θέματα οικονομικής δικαιοσύνης και αναδιανομής, ότι επίσης αποφεύγει να τοποθετήσει τον πολιτισμό με όρους συστηματικής κατανόησης των κοινωνικών και οικονομικών τρόπων παραγωγής· ότι η πολιτισμική εστίαση της αριστερής πολιτικής έχει κατακερματίσει την Αριστερά σε ταυτοτικές σέκτες, ότι έχουμε χάσει ένα σύνολο κοινών ιδανικών και στόχων, μια αίσθηση κοινής ιστορίας, ένα κοινό σύνολο αξιών, μια κοινή γλώσσα και ακόμη έναν αντικειμενικό και καθολικό τύπο ορθολογικότητας· ότι η πολιτισμική εστίαση της αριστερής πολιτικής οδηγεί σε μια ομφαλοσκοπική και επιφανειακή μορφή πολιτικής που εστιάζει σε παροδικά γεγονότα, πρακτικές και αντικείμενα, αντί να μας παράσχει μια πιο εύρωστη, σοβαρή και περιεκτική θεώρηση της συστηματικής διασύνδεσης των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών.

Σαφώς, σε μερικούς από αυτούς τους ισχυρισμούς υπονοείται λίγο πολύ η παραδοχή ότι ο μεταδομισμός έχει υπονομεύσει τον μαρξισμό και ότι οποιαδήποτε δυνατότητα να μιλήσουμε με *συστηματικό* τρόπο για την κοινωνική ζωή ή να επικαλεστούμε την ύπαρξη κανόνων ορθολογικότητας –αντικειμενικής, καθολικής, ή και τα δύο– έχει δεχθεί σοβαρό πλήγμα από έναν μεταδομισμό ο οποίος έχει εισβάλει στο πεδίο της πολιτισμικής πολιτικής –όπου αυτός ο μεταδομισμός γίνεται αντιληπτός ως καταστρεπτικός, σχετικιστικός και πολιτικά παραλυτικός.

Η παρωδία ως μορφή ταύτισης

Ίσως ήδη αναρωτιέστε, πώς και αφιερώνω χρόνο σε αυτούς τους ισχυρισμούς, επαναλαμβάνοντάς τους σαν σε μία θεατρική πρόβα, δίνοντάς τους τρόπον τινά χρόνο «στον αέρα»· και ίσως επίσης αναρωτιέστε μήπως ήδη παρωδώ αυτές τις θέσεις. Θεωρώ άραγε ότι είναι άνευ αξίας, ή μήπως θεωρώ ότι είναι σημαντικές και αξίζουν μια απάντηση; Εάν επρόκειτο για παρωδία, αυτό ίσως σήμαινε ότι τις θεωρώ γελοίες, κενές, συνθηματολογικές, ότι έχουν μια γενικευσιμότητα και πέραση ως λόγος, και αυτό επιτρέπει σχεδόν σε οποιονδήποτε, ακόμα και στον πιο απίθανο, να τις επαναλαμβάνει και να ακούγεται πειστικός.

Τι θα συνέβαινε όμως εάν αυτή η «πρόβα» μου συνεπάγεται μια προσωρινή ταύτιση με αυτούς τους ισχυρισμούς, ακόμη και αν εγώ η ίδια μετέχω στην πολιτισμική πολιτική η οποία υφίσταται την επίθεση; Αυτή η προσωρινή ταύτιση που επιτελώ, αυτή που δημιουργεί την απορία εάν αναλαμβάνω μια παρωδία αυτών των θέσεων, δεν συνιστά ακριβώς μια στιγμή κατά την οποία, καλώς ή κακώς, οι θέσεις αυτές γίνονται δικές μου;

Υποστηρίζω λοιπόν ότι είναι αδύνατο να επιτελέσεις μια πειστική παρωδία κάποιας διανοητικής τοποθέτησης χωρίς προηγουμένως να έχεις μία συνάφεια με αυτό το οποίο παρωδείς, χωρίς να έχεις –και να επιθυμείς– μια οικειότητα με την τοποθέτηση που επιλέγεις να υποδυθείς ή να επικρίνεις μέσω της παρωδίας. Η παρωδία απαιτεί μια ορισμένη ικανότητα ταύτισης, προσέγγισης, πλησιάσματος· προϋποθέτει μια εγγύτητα με τη θέση που ιδιοποιείσαι, η οποία διαταράσσει τη φωνή, τη συμπεριφορά, την επιτελεστικότητα του υποκειμένου, έτσι ώστε ο ακροατής ή ο αναγνώστης να μην είναι σίγουρος πού στέκεσαι, εάν έχεις πάει από την άλλη πλευρά, εάν παραμένεις στη δική σου πλευρά, εάν μπορείς να «προβάρεις» αυτή την άλλη θέση χωρίς να υποκύπτεις σε αυτή, τη στιγμή που την παριστάνεις. Ίσως τώρα σκεφτείτε «αυτή δε μιλάει σοβαρά», ή βγάλετε το συμπέρασμα ότι πρόκειται για κάποιο είδος αποδομητικού παιχνιδιού και αποφασίσετε να ψάξετε αλλού για να βρείτε μια σοβαρή συζήτηση. Αλλά εγώ θα σας καλούσα να έχετε την καλοσύνη να μείνετε σε αυτή την φαινομενική αμφιταλάντευσή μου, επειδή πιστεύω ότι πραγματικά εξυπηρετεί τους σκοπούς της υπέρβασης άχρηστων διαιρέσεων μέσα στην Αριστερά –και αυτή η υπέρβαση είναι ένας από τους στόχους μου εδώ.

Θέλω να προτείνω την ιδέα ότι οι πρόσφατες προσπάθειες παρωδίας της πολιτισμικής Αριστεράς δεν θα μπορούσαν να έχουν γίνει εάν δεν υπήρχε αυτή η προηγούμενη συνάφεια και οικειότητα, και ότι όποιος υιοθετεί την παρωδία εισέρχεται σε μια σχέση ταυτόχρονα επιθυμίας και αμφιθυμίας. Στη γνωστή φάρσα του περασμένου χρόνου, είδαμε να λειτουργεί μια ιδιαίτερη μορφή ταύτισης, μια μορφή στην οποία αυτός που επιτελεί την παρωδία αποβλέπει, με την κυριολεξία του όρου, να καταλάβει τη θέση αυτού τον οποίον παρωδεί, όχι μόνο για να εκθέσει τα προβεβλημένα ιδώματα της πολιτισμικής Αριστεράς, αλλά για να αποκτήσει και να ιδιοποιηθεί την ίδια την προβολή τους και, ως εκ τούτου, να εκτεθεί κατευχαριστημένος δημοσίως ως αυτός που επιτέλεσε την έκθεση, καταλαμβάνοντας έτσι και τις δύο θέσεις στην παρωδία, εδαφοποιώντας τη θέση αυτού του άλλου και αποκτώντας προσωρινή πολιτισμική φήμη³. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι σκοπός της παρωδίας δεν ήταν να καταγγείλει τον τρόπο με τον οποίο η αριστερή πολιτική κατέληξε να καθοδηγείται από τα ΜΜΕ ή να επικεντρώνεται σε αυτά και να υποβαθμίζεται από τη φήμη και την κουλτούρα, αλλά μάλλον να εισέλθει ακριβώς στα ΜΜΕ και να τα καθοδηγήσει, να γίνει δημοφιλής και να θριαμβεύσει με τους ίδιους πολιτισμικούς όρους που έχουν κατακτήσει εκείνοι τους οποίους επιδιώκει να γελοιοποιήσει –επικυρώνοντας έτσι και ενσωματώνοντας τις αξίες της δημοτικότητας και της επιτυχίας στα ΜΜΕ, οι οποίες αρχικά ενέπνεαν κριτική διάθεση. Δεν έχετε παρά να δείτε τη σαδιστική λαχτάρα, την έκλυση της καταπιεσμένης μνησικακίας τη στιγμή που ο φαρσέρ καταλαμβάνει το πεδίο της δημοτικότητας το οποίο φραστικά ελεεινολογεί ως αντικείμενο ανάλυσης, καταβάλλοντας φόρο τιμής στην ισχύ του αντιπάλου του, αναζωογονώντας έτσι την ίδια την εξιδανίκευση που επιδίωξε να αποδιάρθρωσει.

Έτσι, το αποτέλεσμα της παρωδίας είναι παράδοξο: η ενθουσιώδης αίσθηση του θριάμβου στην οποία ενδίδουν οι ενσαρκώσεις ενός επιδεικτικά «σοβαρότερου» μαρξισμού τη στιγμή της πολιτισμικής τους δόξας, αποτελεί παράδειγμα –και σύμπτωμα– αυτού ακριβώς του πολιτισμικού φαινομένου στο οποίο αντιτάσσονται με την κριτική τους· η αίσθηση θριάμβου επί αυτού του αντιπάλου, ο οποίος δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς, με κάποιο μυστηριώδη τρόπο, να πάρει κανείς την ίδια την θέση του εχθρού, μας οδηγεί να αναρωτηθούμε μήπως οι στόχοι και οι επιδιώξεις αυτού του «σοβαρότερου μαρξισμού» έχουν ανεπανόρθωτα μετατοπισθεί σε έναν πολιτισμικό τομέα, παράγοντας ένα παροδικό αντικείμενο της προσοχής των ΜΜΕ αντί μιας πιο συστηματικής ανάλυσης των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων. Αυτή η αίσθηση θριάμβου επανεγγράφει μια πολυδιάσπαση εντός της Αριστεράς, τη στιγμή ακριβώς

κατά την οποία τα κοινωνικά δικαιώματα καταργούνται στη χώρα αυτή, οι ταξικές διαφορές εντείνονται παγκοσμίως και η Δεξιά στη χώρα αυτή έχει κατακτήσει επιτυχώς το έδαφος του «Κέντρου» καταφέροντας να κάνει την ίδια την Αριστερά αόρατη για το πεδίο των ΜΜΕ. Πότε εμφανίζεται η Αριστερά στην πρώτη σελίδα των *New York Times*; Μόνο στη σπάνια περίπτωση κατά την οποία ένα τμήμα της Αριστεράς επιτίθεται σε κάποιο άλλο τμήμα, παράγοντας ένα θέαμα της Αριστεράς προς κατανάλωση του κατεστημένου προοδευτικού και του συντηρητικού τύπου, ο οποίος κατά τα λοιπά αποπέμπει ασμένως όλες ανεξαιρέτως της εκδοχές της Αριστεράς εκτός της πολιτικής διαδικασίας. Και ο οποίος φυσικά δεν αναφέρεται ποτέ τιμητικά σε οποιαδήποτε εκδοχή της Αριστεράς ως υπολογίσιμη δύναμη στην υπηρεσία της ριζικής κοινωνικής αλλαγής.

Μήπως η προσπάθεια να διαχωριστεί ο μαρξισμός από τη μελέτη του πολιτισμού και να διασωθεί η κριτική γνώση από τους σκοπέλους της πολιτισμικής ιδιομορφίας είναι απλώς ένας πόλεμος επιρροής μεταξύ των αριστερών πολιτισμικών σπουδών και των πιο ορθόδοξων μορφών μαρξισμού; Πώς συνδέεται αυτή η απόπειρα χωρισμού με τον ισχυρισμό ότι τα νέα κοινωνικά κινήματα έχουν διαιρέσει την Αριστερά, μας έχουν στερήσει τα κοινά ιδανικά, πολυδιέσπασαν το χώρο της γνώσης και της πολιτικής, περιορίζοντας τον πολιτικό ακτιβισμό σε απλή προβολή και επιβεβαίωση μιας πολιτισμικής ταυτότητας; Η κατηγορία ότι τα νέα κοινωνικά κινήματα είναι «απλώς πολιτισμικά», ότι ένας ενοποιημένος και προοδευτικός μαρξισμός οφείλει να επιστρέψει σε έναν υλισμό που βασίζεται στην αντικειμενική ταξική ανάλυση, προϋποθέτει η ίδια ότι η διάκριση μεταξύ υλικής και πολιτισμικής ζωής είναι σταθερή. Και αυτή η προσφυγή σε μια φαινομενικά σταθερή διάκριση μεταξύ υλικής και πολιτισμικής ζωής αποτελεί σαφώς αναβίωση ενός θεωρητικού αναχρονισμού, η οποία αγνοεί τις συμβολές στη μαρξιστική θεωρία από την εποχή που ο Αλτουσέρ εκτόπισε το μοντέλο βάση-εποικοδόμημα, καθώς και ποικίλες μορφές πολιτισμικού υλισμού –για παράδειγμα, τον Ρέιμοντ Ουίλιαμς [Raymond Williams], τον Στιούαρτ Χωλ [Stuart Hall] και την Γκαγιάτρι Τσακραβόρτυ Σπίβακ [Gayatri Chakravorty Spivak]. Και μάλιστα, η άκαιρη αναβίωση της διάκρισης αυτής εξυπηρετεί μια τακτική που επιδιώκει να ταυτίσει τα νέα κοινωνικά κινήματα με το «απλώς πολιτισμικό» και το πολιτισμικό με το παράγωγο και το δευτερεύον, υιοθετώντας έτσι έναν αναχρονιστικό υλισμό ως λάβαρο μιας νέας ορθοδοξίας.

Ορθόδοξη ενότητα

Αυτή η αναβίωση της αριστερής ορθοδοξίας απαιτεί μια «ενότητα» η οποία, παραδόξως, ξαναδιαιρεί την Αριστερά ακριβώς με τον ίδιο τρόπο τον οποίο έρχεται να καταγγείλει η ορθοδοξία. Πράγματι, ένας από τους τρόπους με τους οποίους παράγεται αυτή η διαίρεση γίνεται σαφής όταν θέσουμε το ερώτημα: ποια κινήματα, και για ποιους λόγους, εξορίζονται στη σφαίρα του απλώς πολιτισμικού, και πώς η ίδια η επίκληση της διαίρεσης μεταξύ υλικού και πολιτισμικού χρησιμοποιείται στρατηγικά με σκοπό να περιθωριοποιηθούν κάποιες μορφές πολιτικού ακτιβισμού; Και πώς η νέα αριστερή ορθοδοξία πηγαίνει χέρι-χέρι με έναν κοινωνικό και σεξουαλικό συντηρητισμό που επιδιώκει να καταστήσει τα φυλετικά και σεξουαλικά ζητήματα δευτερεύοντα ως προς την «πραγματική» πολιτική δουλειά, παράγοντας έναν νέο και αξιοπερίεργο πολιτικό μόρφωμα νεο-συντηρητικών μαρξισμών;

Με βάση ποιες αρχές αποκλεισμού ή καθυπόταξης δημιουργήθηκε αυτή η φαινομενική ενότητα; Πόσο γρήγορα ξεχάσαμε ότι νέα κοινωνικά κινήματα, βασισμένα σε δημοκρατικές αρχές, αρθρώθηκαν ενάντια σε μια ηγεμονική Αριστερά, καθώς και σε ένα συνένοχο φιλελεύθερο κέντρο και μια αληθινά απειλητική Δεξιά; Όσοι τώρα θρηνούν για την εμφάνιση ημιαυτόνομων νέων κοινωνικών κινήματων, και τα κατηγορούν ότι ενδιαφέρονται μόνο για στενά ζητήματα ταυτότητας, έλαβαν ποτέ πραγ-

ματικά υπόψη τους ιστορικούς λόγους για την ανάπτυξή τους; Μήπως αυτή η κατάσταση απλώς αναπαράγεται στις πρόσφατες απόπειρες βολонταριστικής παλινόρθωσης του καθολικού, είτε μέσω της φαντασιακής λεπτότητας του χαμπερμασιανού ορθού λόγου, είτε μέσω εννοιών του *κοινού αγαθού* που δίνουν προτεραιότητα σε μια φυλετικά αποκαθαρμένη σύλληψη της κοινωνικής τάξης; Μήπως ο στόχος της νέας ρητορείας περί ενότητας είναι απλώς να ενσωματώσει, μέσα από την εξημέρωση και την υποταγή, ακριβώς αυτά τα κινήματα που διαμορφώθηκαν εν μέρει σε αντίθεση προς αυτή την εξημέρωση και την υποταγή; Πράγμα που δείχνει ότι οι υπερασπιστές του «κοινού αγαθού» δεν κατάφεραν να διαβάσουν την ιστορία που κατέστησε δυνατή αυτή τη σύγκρουση.

Η μνησικακία της επανεμφανιζόμενης ορθοδοξίας απέναντι στα νέα κοινωνικά κινήματα ίσως οφείλεται ακριβώς στη ζωτικότητα που τα χαρακτηρίζει. Κατά παράδοξο τρόπο, τα ίδια τα κινήματα που συνεχίζουν να κρατούν ζωντανή την Αριστερά χρεώνονται με την παράλυσή της. Μολονότι θα συμφωνούσα ότι μία στενά ταυτοτική σύλληψη αυτών των κινήματων οδηγεί σε στένωση του πολιτικού πεδίου, *δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι τα κοινωνικά αυτά κινήματα είναι αναγώγιμα στα ταυτοτικά τους μορφώματα*. Το πρόβλημα της ενότητας ή, λιγότερο φιλόδοξα, της αλληλεγγύης δεν μπορεί να επιλυθεί μέσω της υπέρβασης ή της αγνόησης αυτού του πεδίου, και ασφαλώς όχι μέσω της μάταιης υπόσχεσης ότι θα ξαναβρούμε μια ενότητα μέσα από αποκλεισμούς –μια υπόσχεση που εγκαθιδρύει και πάλι την καθυπόταξη ως προϋπόθεση της δυνατότητάς της. Η μόνη δυνατή ενότητα δεν θα είναι η σύνθεση ενός συνόλου συγκρούσεων, αλλά θα είναι *ένας τρόπος να ανθέξουμε τη σύγκρουση με πολιτικά παραγωγικούς τρόπους*: μια πρακτική αμφισβήτησης που απαιτεί από τα κινήματα αυτά να συναρθρώσουν τους στόχους τους υπό την πίεση του ενός προς το άλλο, άρα χωρίς ακριβώς το ένα να γίνεται το άλλο.

Αυτό δεν είναι ακριβώς η αλυσίδα ισοδυναμίας που προτείνουν οι Λακλάου και Μουφ, αν και διατηρεί σημαντικές σχέσεις με αυτήν⁴. Οι νέοι πολιτικοί σχηματισμοί δεν διατελούν σε σχέση αναλογίας μεταξύ τους, σαν να ήταν διακριτές και διαφοροποιημένες οντότητες. Αποτελούν πεδία πολιτικοποίησης τα οποία επικαλύπτονται, καθορίζονται αμοιβαία και συγκλίνουν. Και μάλιστα, περισσότερο υποσχόμενες είναι οι στιγμές εκείνες στις οποίες ένα κοινωνικό κίνημα καταλήγει να βρει σε ένα άλλο την προϋπόθεση της δικής του δυνατότητας. Εδώ, «διαφορά» δεν σημαίνει απλώς τις *εξωτερικές* διαφορές μεταξύ των κινήματων, νοούμενων ως αυτό που τα διαφοροποιεί μεταξύ τους, αλλά μάλλον *την ίδια τη διαφορά του κινήματος από τον εαυτό του*, μια συστατική ρήξη που καθιστά δυνατά τα κινήματα για μη-ταυτοτικούς λόγους, η οποία εγκαθιστά μια ορισμένη κινητοποιούσα σύγκρουση ως βάση πολιτικοποίησης. Ο σεκταρισμός, νοούμενος ως η διαδικασία με την οποία μια ταυτότητα αποκλείει μια άλλη προκειμένου να ενισχύσει την ενότητα και τη συνοχή της, κάνει το λάθος να ταυτοποιεί το πρόβλημα της διαφοράς ως αυτό που προκύπτει *μεταξύ* μιας ταυτότητας και μιας άλλης ταυτότητας· ωστόσο, η διαφορά είναι ο όρος δυνατότητας της ταυτότητας ή, μάλλον, το συστατικό της όριο: αυτό που καθιστά δυνατή την άρθρωσή της, και την ίδια στιγμή καθιστά δυνατή κάθε τελική ή κλειστή άρθρωση.

Στο πλαίσιο της ακαδημαϊκής έρευνας, η προσπάθεια να χωριστούν οι φυλετικές σπουδές από τις σπουδές του φύλου σημαδεύει διάφορους βαθμούς ανάγκης προς αυτόνομη άρθρωση, αλλά επίσης παράγει διαρκώς ένα σύνολο σημαντικών, επίπονων και ελπιδοφόρων αντιπαραθέσεων που εκθέτουν τα έσχατα όρια οποιασδήποτε αυτονομίας: η πολιτική της σεξουαλικότητας μέσα στις αφροαμερικανικές σπουδές, η πολιτική των φυλετικών σχέσεων μέσα στις σπουδές queer, μέσα στη μελέτη των κοινωνικών τάξεων, μέσα στο φεμινισμό, το ζήτημα του μισογυνισμού μέσα σε όλα τα παραπάνω, το θέμα της ομοφοβίας μέσα στο φεμινισμό, για να αναφέρουμε μερικά

μόνο παραδείγματα. Μπορεί να νομίζει κανείς ότι ακριβώς αυτό είναι το ενοχλητικό στοιχείο των αγώνων γύρω από τις ταυτότητες, το οποίο μια νέα, περιεκτική Αριστερά ελπίζει να υπερβεί. Και όμως, αν αυτή η «περιεκτική πολιτική» θέλουμε να σημαίνει κάτι περισσότερο από μια επανεξημέρωση και καθυπόταξη τέτοιων διαφορών, θα πρέπει να αναπτύξει μια αίσθηση συμμαχίας στην πορεία προς μια νέα μορφή συγκρουσιακής συνάντησης. Όταν τα νέα κοινωνικά κινήματα εμφανίζονται ως ισάριθμες ιδιαιτερότητες σε αναζήτηση ενός καθολικού που θα τις επιστεγάσει, προκύπτει η ανάγκη να αναρωτηθούμε πώς προέκυψε η ίδια η επιταγή ενός καθολικού μέσω της εξάλειψης των προγενέστερων λειτουργιών της κοινωνικής ισχύος. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα καθολικά είναι αδύνατα, αλλά μάλλον ότι καθίστανται δυνατά μόνο μέσα από μια αφαίρεση της θέσης που κατέχουν στον τόπο της ισχύος: η αφαίρεση αυτή θα συνιστά πάντα πλαστογράφηση και εδαφικοποίηση, και θα πρέπει να υποβάλλεται σε κριτική σε κάθε επίπεδο. Το ποιο καθολικό καθίσταται κάθε φορά δυνατό –και τα καθολικά ίσως να είναι δυνατά μόνο για ένα διάστημα, να αποτελούν «εκλάμψεις» με την έννοια του Μπένγιαμιν– θα είναι αποτέλεσμα μιας επίπονης εργασίας μετάφρασης στην οποία τα κοινωνικά κινήματα εισφέρουν τα σημεία σύγκλισής τους, μέσα σε ένα κλίμα διαρκούς κοινωνικής αμφισβήτησης.

Όταν επιπλήττουμε τα νέα κοινωνικά κινήματα για τη ζωτικότητα τους, όπως έχουν κάνει μερικοί, τότε ακριβώς αρνούμαστε να αντιληφθούμε πως το όποιο μέλλον της Αριστεράς θα πρέπει να βασιστεί σε κινήματα που ωθούν προς τη δημοκρατική συμμετοχή, και πως οποιαδήποτε προσπάθεια να επιβληθεί εκ των έξω η ενότητα πάνω σε τέτοια κινήματα θα απορριφθεί άλλη μια φορά ως μια μορφή επιδίωξης της πρωτοπορίας αφοσιωμένης στην παραγωγή ιεραρχιών και αντιπαλοτήτων, η οποία παράγει την ίδια την πολυδιάσπαση που αποδίδει στους άλλους.

Πολιτική Queer και απαξίωση του πολιτισμικού

Η νοσταλγία για μια ενότητα πλαστή, που λειτουργεί με αποκλεισμούς, συνδέεται με μία απαξίωση του πολιτισμικού, καθώς και με μια επιστροφή του σεξουαλικού και κοινωνικού συντηρητισμού μέσα στην Αριστερά. Μερικές φορές αυτό εκφράζεται ως μια προσπάθεια εκ νέου υπαγωγής του φυλετικού στο ταξικό, σε πείσμα όλων όσων έχουν υποστηρίξει ο Πωλ Γκιλρόυ [Paul Gilroy] και ο Στιούαρτ Χωλ, ότι η φυλή μπορεί να είναι μια από τις μορφές υπό τις οποίες βιώνεται η τάξη. Κατ' αυτό τον τρόπο, διακρίνουμε αναλυτικά τη φυλή από την τάξη μόνο και μόνο για να συνειδητοποιήσουμε ότι η ανάλυση της μιας δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς την ανάλυση της άλλης. Μια διαφορετική δυναμική λειτουργεί σε σχέση με τη σεξουαλικότητα, και στη συνέχεια του παρόντος δοκιμίου προτίθεται να εστιάσω σε αυτό το ζήτημα. Θεωρούμενη ως επουσιώδης σε σχέση με τις πιεστικές ανάγκες της υλικής ζωής, η πολιτική queer εμφανίζεται συνήθως από την ορθοδοξία ως η ακραία περίπτωση πολιτισμικής πολιτικοποίησης.

Ενώ οι ταξικοί και φυλετικοί αγώνες γίνονται αντιληπτοί ως διάχυτα οικονομικοί, οι δε φεμινιστικοί αγώνες ως άλλοτε οικονομικοί και άλλοτε πολιτισμικοί, οι αγώνες του κινήματος queer γίνονται αντιληπτοί όχι μόνο ως πολιτισμικοί αγώνες, αλλά και ως το τυπικό δείγμα του «απλώς πολιτισμικού» χαρακτήρα που έχουν προσλάβει τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα. Ας πάρουμε ως παράδειγμα την πρόσφατη εργασία μιας συναδέλφου, της Νάνσυ Φρέιζερ, της οποίας οι απόψεις είναι κάθε άλλο παρά ορθόδοξες, και η οποία, αντίθετα, αναζητά τρόπους να παράσχει ένα περιεκτικό πλαίσιο κατανόησης για τη σχέση αμοιβαίας διασύνδεσης μεταξύ των χειραφετητικών αγώνων διάφορων ειδών. Στρέφομαι στο έργο της Φρέιζερ εν μέρει επειδή σε αυτό απαντάται η παραδοχή που με ανησυχεί, και επίσης επειδή εκείνη και εγώ έχουμε μια προϊστορία φιλικού διαλόγου, η οποία είμαι σίγουρη ότι θα συνεχιστεί και στο

μέλλον ως παραγωγική ανταλλαγή. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο παραμένει το μόνο πρόσωπο που δέχθηκα να κατονομάσω στο παρόν δοκίμιο⁵.

Στο πρόσφατο βιβλίο της *Justice Interruptus*, η Φρέιζερ σημειώνει ορθά ότι «στις Ηνωμένες Πολιτείες σήμερα, η έκφραση “πολιτικές ταυτότητας” χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο ως μειωτικός όρος για τον φεμινισμό, τον αντιρατσισμό και την αντι-ετεροφυλοφιλία»⁶. Επιμένει ότι τέτοια κινήματα έχουν άμεση σχέση με την κοινωνική δικαιοσύνη και υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε αριστερό κίνημα πρέπει να ανταποκριθεί στις διεκδικήσεις τους. Ωστόσο, και αυτή αναπαράγει τη διαίρεση που τοποθετεί ορισμένα είδη καταπίεσης στο χώρο της πολιτικής οικονομίας, ενώ άλλα τα παραπέμπει αποκλειστικά στην πολιτισμική σφαίρα. Εγκαθιδρύει ένα φάσμα, που στη μια άκρη του βρίσκεται η πολιτική οικονομία και στην άλλη η κουλτούρα, και τους αγώνες των λεσβιών και των ομοφυλοφίλων τούς τοποθετεί στο πολιτισμικό άκρο αυτού του πολιτικού φάσματος. Η ομοφοβία, υποστηρίζει, δεν έχει ρίζες στην πολιτική οικονομία, διότι οι ομοφυλόφιλοι δεν καταλαμβάνουν κάποια διακριτή θέση στον καταμερισμό εργασίας, κατανέμονται σε όλη την ταξική διάρθρωση και δεν συγκροτούν μια τάξη υποκείμενη σε εκμετάλλευση: «η αδικία που υφίστανται είναι στην ουσία της ζήτημα αναγνώρισης», άρα οι αγώνες τους είναι ζήτημα πολιτισμικής αναγνώρισης και όχι υλικής καταπίεσης⁷.

Γιατί άραγε ένα κίνημα, το οποίο θέτει ως στόχο του την κριτική και τον μετασχηματισμό των τρόπων με τους οποίους ρυθμίζεται κοινωνικά η σεξουαλικότητα, να μη θεωρείται κεντρικό για τη λειτουργία της πολιτικής οικονομίας;

Το ότι αυτή η κριτική και αυτός ο μετασχηματισμός καταλαμβάνουν κεντρική θέση στο πρόταγμα του υλισμού, υπήρξε το καίριο σημείο της παρέμβασης των σοσιαλιστριών φεμινιστριών και όλων όσων ενδιαφέρονταν για μια σύγκλιση του μαρξισμού με την ψυχανάλυση κατά τις δεκαετίες του '70 και του '80. Την προσέγγιση αυτή σαφώς την εγκαινίασαν οι Έγκελς και Μαρξ, οι οποίοι επέμεναν ότι η έννοια του «τρόπου παραγωγής» είναι ανάγκη να περιλαμβάνει και τις μορφές κοινωνικής συνένωσης. Στη *Γερμανική Ιδεολογία* (1846), υπάρχει η διάσημη διατύπωση του Μαρξ: «οι άνθρωποι, οι οποίοι καθημερινά ξαναφτιάχνουν τη ζωή τους, αρχίζουν να κάνουν άλλους ανθρώπους, να πολλαπλασιάζουν το είδος τους: η σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας, γονέων και παιδιών, η *οικογένεια*»⁸. Ο Μαρξ, αν και αμφιταλαντεύεται ως προς το αν θα θεωρήσει την τεκνογονία ως φυσική ή ως κοινωνική σχέση, πάντως καθιστά σαφές όχι μόνο ότι ένας τρόπος παραγωγής συνδυάζεται πάντα με έναν τρόπο συνεργασίας, αλλά, το κυριότερο, ότι «ένας τρόπος παραγωγής είναι ο ίδιος μια “παραγωγική δύναμη”»⁹. Ο Έγκελς σαφώς προεκτείνει αυτό το επιχείρημα στην *Καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884) και μας δίνει εκεί μια διατύπωση που υπήρξε, για ένα διάστημα, ίσως το πιο πολυχρησιμοποιημένο παράθεμα στη σοσιαλιστική-φεμινιστική φιλολογία:

Σύμφωνα με την υλιστική σύλληψη, ο καθοριστικός παράγοντας στην ιστορία είναι, σε τελευταία ανάλυση, η παραγωγή και η αναπαραγωγή της άμεσης ζωής. Αυτή, πάλι, έχει διττό χαρακτήρα: απ' τη μια μεριά, παραγωγή των μέσων διαβίωσης, των τροφίμων, του ιματισμού, και της στέγης και των εργαλείων που απαιτούνται για την παραγωγή αυτή· από την άλλη, παραγωγή των ίδιων των ανθρώπινων όντων, διαιώνιση του είδους¹⁰.

Μάλιστα, πολλές φεμινιστικές τοποθετήσεις το διάστημα εκείνο επιδίωκαν όχι μόνο να ταυτοποιήσουν την οικογένεια ως τμήμα του τρόπου παραγωγής, αλλά να δείξουν πώς η ίδια η παραγωγή του κοινωνικού φύλου [gender] πρέπει να νοηθεί ως τμήμα της «παραγωγής των ίδιων των ανθρώπινων όντων», σύμφωνα με κανόνες που αναπαρήγαγαν την ετερόφυλα κανονιστική οικογένεια. Αυτό άνοιγε το δρόμο για μια παρέμβαση της ψυχανάλυσης, με την οποία μπορούσαμε να δείξουμε πώς η συγ-

γένεια λειτουργούσε για την κοινωνική αναπαραγωγή των προσώπων κατά τρόπους που να εξυπηρετούν τα συμφέροντα του κεφαλαίου. Μολονότι μερικοί/-ές από όσους μετείχαν σε αυτές τις συζητήσεις εκχώρησαν το έδαφος της συγγένειας στη θεωρία του Λεβί-Στρώς και στους λακανικούς επιγόνους της, άλλοι/-ες υποστήριζαν ότι απαιτούνταν μια ειδικά κοινωνική ανάλυση της οικογένειας η οποία να εξηγεί τον κατά φύλα καταμερισμό της εργασίας και την έμφυλη αναπαραγωγή του εργαζομένου. Ουσιώδες στοιχείο της σοσιαλιστικής-φεμινιστικής θέσης της περιόδου εκείνης ήταν ακριβώς η άποψη ότι η οικογένεια δεν είναι ένα φυσικό δεδομένο και ότι, ως ιδιαίτερη κοινωνική διευθέτηση των λειτουργιών της συγγένειας, παρέμεινε ιστορικά ενδεχομενική και, κατ' αρχήν, δεκτική μετασχηματισμού. Η διανοητική παραγωγή των δεκαετιών του 1970 και του 1980 επιδίωξε να καθιερώσει τη σφαίρα της αναπαραγωγής των φύλων ως τμήμα των υλικών συνθηκών ζωής, ως αναπόσπαστο και συστατικό χαρακτηριστικό της πολιτικής οικονομίας. Επιδίωξε επίσης να δείξει πώς η αναπαραγωγή έμφυλων προσώπων, «ανδρών» και «γυναικών», εξαρτάται από την κοινωνική ρύθμιση της οικογένειας και, ειδικότερα, από την αναπαραγωγή της ετεροφυλόφιλης οικογένειας ως τρόπου αναπαραγωγής ετεροφυλόφιλων προσώπων, κατάλληλων να ενταχθούν στην οικογένεια ως κοινωνική μορφή. Πράγματι, στο έργο της Γκέιλ Ρούμπιν και άλλων, άρχισε να εδραιώνεται η υπόθεση ότι η κανονιστική αναπαραγωγή του κοινωνικού φύλου ήταν απαραίτητη για την αναπαραγωγή της ετεροφυλοφιλίας και της οικογένειας. Έτσι, ο κατά φύλα καταμερισμός της εργασίας δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί χωριστά από την αναπαραγωγή έμφυλων προσώπων, και η ψυχανάλυση συνήθως χρησιμοποιούνταν ως ένας τρόπος να κατανοηθεί το ψυχικό ίχνος αυτής της κοινωνικής οργάνωσης και οι τρόποι με τους οποίους η ρύθμιση αυτή εμφανίζεται στις σεξουαλικές επιθυμίες. Έτσι, η ρύθμιση της σεξουαλικότητας συνδεόταν συστηματικά με τον τρόπο παραγωγής που προσιδιάζει στη λειτουργία της πολιτικής οικονομίας.

Υλικός αποκλεισμός

Σημειωτέον ότι τόσο το «κοινωνικό φύλο» όσο και η «σεξουαλικότητα» καθίστανται μέρος της «υλικής ζωής» όχι μόνο λόγω του τρόπου με τον οποίο εξυπηρετούν τον κατά φύλα καταμερισμό της εργασίας, αλλά και επειδή το κανονιστικό κοινωνικό φύλο εξυπηρετεί την αναπαραγωγή της κανονιστικής οικογένειας. Το ζήτημα εδώ είναι ότι, αντίθετα απ' ό,τι πιστεύει η Φρέιζερ, οι αγώνες για το μετασχηματισμό του κοινωνικού πεδίου της σεξουαλικότητας δεν γίνονται κεντρικοί για την πολιτική οικονομία στο μέτρο που μπορούν να συνδεθούν άμεσα με τα θέματα της απλήρωτης εργασίας και της εκμετάλλευσης, αλλά και επειδή δεν μπορούν να γίνουν κατανοητοί χωρίς μια επέκταση της ίδιας της «οικονομικής» σφαίρας ώστε να περιλάβει τόσο την αναπαραγωγή των αγαθών, όσο και την κοινωνική αναπαραγωγή των προσώπων.

Απ' τη στιγμή που έχει προηγηθεί η σοσιαλιστική-φεμινιστική προσπάθεια να γίνει κατανοητό πώς η αναπαραγωγή των προσώπων και η κοινωνική ρύθμιση της σεξουαλικότητας είναι μέρος της ίδιας της διαδικασίας παραγωγής και, άρα, μέρος της «υλιστικής σύλληψης» της πολιτικής οικονομίας, τότε πώς γίνεται η σύνδεση μεταξύ μιας τέτοιας ανάλυσης και του τρόπου παραγωγής να εξαφανίζεται ξαφνικά μόλις η εστίαση της κριτικής ανάλυσης στραφεί από το ερώτημα «πώς αναπαράγεται η κανονιστική σεξουαλικότητα» στο ερώτημα των queer περί του πώς αυτή η κανονιστικότητα διαταράσσεται από τις μη-κανονιστικές σεξουαλικότητες που εμπεριέχει μέσα στους ίδιους τους όρους της –καθώς και από τις σεξουαλικότητες που αναπτύσσονται και υφίστανται έξω από αυτούς τους όρους; Είναι μόνο ζήτημα πολιτισμικής αναγνώρισης όταν οι μη κανονιστικές σεξουαλικότητες περιθωριοποιούνται και υποτιμώνται; Και είναι άραγε δυνατό να διακρίνουμε, έστω και αναλυτικά, ανάμεσα στην έλλειψη πολιτισμικής αναγνώρισης και την υλική καταπίεση, όταν ο ίδιος ο ορισμός

της νομικής «προσωπικότητας» περιχαράσσεται αυστηρά από πολιτισμικούς κανόνες που είναι αδιαχώριστοι από τα υλικά αποτελέσματά τους; Για παράδειγμα, στις περιπτώσεις όπου οι λεσβίες και οι ομοφυλόφιλοι αποκλείονται από τις κρατικά αναγνωρισμένες έννοιες της οικογένειας (η οποία, σύμφωνα τόσο με το φορολογικό όσο και με το περιουσιακό δίκαιο, είναι οικονομική μονάδα)· σταματιούνται στα σύνορα, κρίνονται ανάξιοι/-ες της πολιτειότητας· στερούνται επιλεκτικά το καθεστώς της ελευθερίας του λόγου και της ελευθερίας του συνέρχεσθαι· στερούνται το δικαίωμα (ως μέλη των ενόπλων δυνάμεων) να εκφράσουν την επιθυμία τους· ή δεν τους επιτρέπεται από το νόμο να λαμβάνουν επείγουσες ιατρικές αποφάσεις για τον ερωτικό τους σύντροφο που πεθαίνει, να κληρονομήσουν τα υπάρχοντα του νεκρού συντρόφου τους, να παραλάβουν από το νοσοκομείο το πτώμα του συντρόφου τους –μήπως όλα αυτά τα παραδείγματα δεν δείχνουν ότι η «αγία οικογένεια» για άλλη μια φορά περιορίζει τις διαδρομές μέσα απ' τις οποίες ρυθμίζονται και κατανέμονται περιουσιακά συμφέροντα; Όλα αυτά αποτελούν απλώς διάδοση μιας κουλτούρας αρνητικών προκαταλήψεων, ή μήπως τέτοιοι νομικοί περιορισμοί σημαδεύουν μια συγκεκριμένη λειτουργία σεξουαλικής και έμφυλης κατανομής νομικών και οικονομικών δικαιωμάτων;

Εάν συνεχίσουμε να παίρνουμε τον τρόπο παραγωγής ως την καθοριστική δομή της πολιτικής οικονομίας, τότε σίγουρα δεν θα είχε κανένα νόημα για τις φεμινίστριες να απορρίψουν την επίπονα κατακτημένη θεώρηση ότι η σεξουαλικότητα πρέπει να νοείται ως τμήμα αυτού του τρόπου παραγωγής. Αλλά ακόμα κι αν πάρουμε την «αναδιανομή» δικαιωμάτων και αγαθών ως την καθοριστική στιγμή της πολιτικής οικονομίας, όπως κάνει η Φρέιζερ, πώς θα μπορούσαμε να μην δούμε ότι αυτές οι ομοφοβικές λειτουργίες έχουν κεντρική σημασία για τη λειτουργία της πολιτικής οικονομίας; Δεδομένης της κατανομής της υγειονομικής περίθαλψης σε αυτή τη χώρα, είναι άραγε δυνατό να λέμε ότι οι ομοφυλόφιλοι δεν αποτελούν μία «τάξη» που υφίσταται διακρίσεις, απ' τη στιγμή που η κερδοσκοπική οργάνωση της υγειονομικής περίθαλψης και των φαρμακευτικών προϊόντων επιβάλλουν άνισα βάρη σε όσους ζουν με το HIV και το AIDS; Πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε την παραγωγή του πληθυσμού με HIV ως μιας τάξης μόνιμων οφειλετών; Τα ποσοστά φτώχειας μεταξύ των λεσβιών δεν μας οδηγούν να τα συνδέσουμε με την κανονιστική ετεροφυλοφιλία της οικονομίας;

Ο τρόπος σεξουαλικής παραγωγής

Στο *Justice Interruptus*, η Φρέιζερ αναγνωρίζει ότι το «κοινωνικό φύλο» είναι «μια βασική αρχή δόμησης της πολιτικής οικονομίας», αλλά αυτό το αποδίδει στο ότι δομεί την απλήρωτη αναπαραγωγική εργασία¹¹. Αν και δηλώνει ξεκάθαρα την υποστήριξή της για τους χειραφετητικούς αγώνες των λεσβιών και των ομοφυλοφίλων και την αντίθεσή της στην ομοφοβία, δεν ακολουθεί αυτή την υποστήριξη ως τις έσχατες συνέπειές της όταν εκθέτει τη δική της σύλληψη. Δεν αναρωτιέται πώς η σεξουαλική ρύθμιση καθορίζει τα όρια της αναπαραγωγικής σφαίρας, η οποία εγγυάται τη θέση του «κοινωνικού φύλου» εντός της πολιτικής οικονομίας –με άλλα λόγια, μέσω ποιων δεσμευτικών αποκλεισμών περιχαράσσεται και φυσικοποιείται η σφαίρα της αναπαραγωγής. Υπάρχει άραγε τρόπος να αναλύσουμε πώς η κανονιστική ετεροφυλοφιλία και τα «γένη» της παράγονται μέσα στη σφαίρα της αναπαραγωγής χωρίς να παρατηρήσουμε τους καταναγκαστικούς τρόπους με τους οποίους η ομοφυλοφιλία και η αμφιφυλοφιλία, καθώς και η αλλαγή φύλου, παράγονται ως το σεξουαλικά «αποκρουστικό», και χωρίς να διευρύνουμε την έννοια του τρόπου παραγωγής ώστε να μπορεί να εξηγήσει ακριβώς αυτό το μηχανισμό κοινωνικής ρύθμισης; Θα ήταν λάθος να νοήσουμε αυτές τις παραγωγές ως «απλώς πολιτισμικές», εφόσον είναι απαραίτητες για τη λειτουργία της σεξουαλικής τάξης [order] της πολιτικής οικονομίας,

δηλαδή αποτελούν μια θεμελιώδη απειλή για την ίδια τη δυνατότητά της να λειτουργήσει. Το οικονομικό, δεμένο με το αναπαραγωγικό, συνδέεται αναγκαία με την αναπαραγωγή της ετεροφυλοφιλίας. Δεν είναι ότι οι μη ετεροφυλόφιλες μορφές σεξουαλικότητας αφήνονται απλά απ' έξω, αλλά ότι η καταστολή τους είναι απαραίτητη για τη λειτουργία αυτής της προγενέστερης κανονιστικότητας. Το ζήτημα δεν είναι απλά ότι κάποιοι άνθρωποι δεν τυγχάνουν πολιτισμικής αναγνώρισης από άλλους, αλλά ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος σεξουαλικής παραγωγής και ανταλλαγής λειτουργεί για να διατηρήσει τη σταθερότητα του κοινωνικού φύλου, την ετεροφυλοφιλία της επιθυμίας και την φυσικοποίηση της οικογένειας¹².

Αφού λοιπόν η σεξουαλικότητα έχει τόσο κεντρική θέση μέσα στη σκέψη περί παραγωγής και διανομής, γιατί άραγε η σεξουαλικότητα να αναδύεται ως το κατεξοχήν παράδειγμα για το «απλώς πολιτισμικό» μέσα σε πρόσφατες μορφές μαρξιστικών και νεο-μαρξιστικών τοποθετήσεων¹³; Πόσο γρήγορα –και μερικές φορές ασυναίσθητα– ξανακατασκευάζεται η διάκριση ανάμεσα στο υλικό και το πολιτισμικό, όταν βοηθά στη χάραξη των γραμμών που εξοβελίζουν τη σεξουαλικότητα από τη σφαίρα της θεμελιώδους πολιτικής δομής! Αυτό δείχνει ότι η διάκριση δεν αποτελεί εννοιολογικό θεμέλιο, εφόσον στηρίζεται σε μια επιλεκτική αμνησία της ίδιας της ιστορίας του μαρξισμού. Στο κάτω κάτω, η διάκριση μεταξύ του πολιτισμού και της υλικής ζωής αμφισβητήθηκε όχι μόνο από οπτικές που βασίζονταν σε μια στρουκτουραλιστική συμπλήρωση του Μαρξ, αλλά και από μια σειρά άλλες κατευθύνσεις. Ο Μαρξ ο ίδιος υποστήριξε ότι οι προ-καπιταλιστικοί οικονομικοί σχηματισμοί δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν τελείως ανεξάρτητα από τους πολιτισμικούς και συμβολικούς κόσμους στους οποίους ήταν ριζωμένοι, και η θέση αυτή ενέπνευσε σημαντικές εργασίες στο χώρο της οικονομικής ανθρωπολογίας (Marshall Sahlins, Karl Polanyi, Henry Pearson). Οι εργασίες αυτές προεκτείνουν και αποσαφηνίζουν τη θέση του Μαρξ στους *Προκαπιταλιστικούς οικονομικούς σχηματισμούς*, η οποία επιδιώκει να εξηγήσει πώς το πολιτισμικό και το οικονομικό εγκαθιδρύθηκαν τα ίδια ως ευδιάκριτες σφαίρες –και μάλιστα, πώς η εγκαθίδρυση του οικονομικού ως χωριστής σφαίρας αποτελεί συνέπεια ενός αφαιρετικού εγχειρήματος που ξεκίνησε από το κεφάλαιο. Ο Μαρξ ο ίδιος γνώριζε ότι οι διακρίσεις αυτές είναι αποτέλεσμα, και αποκορύφωση, του καταμερισμού εργασίας, και άρα δεν μπορεί να αποκλείονται από τη δομή του: στη *Γερμανική Ιδεολογία* γράφει, για παράδειγμα, ότι «ο καταμερισμός εργασίας γίνεται πραγματικά καταμερισμός μόνο από τη στιγμή που εμφανίζεται ένας καταμερισμός υλικής και διανοητικής εργασίας»¹⁴. Αυτό εν μέρει ενέπνευσε την προσπάθεια του Αλτουσέρ να ξανασκεφτεί τον καταμερισμό της εργασίας στο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» με όρους αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης και, ακόμα εντονότερα, με όρους «των μορφών ιδεολογικής υποταγής που εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή των δεξιοτήτων της εργατικής δύναμης»¹⁵. Αυτή η ανάδειξη του ιδεολογικού στοιχείου στην αναπαραγωγή των ανθρώπων κορυφώνεται στον ρηξικέλευθο ισχυρισμό του Αλτουσέρ ότι «μια ιδεολογία υπάρχει πάντοτε ενσωματωμένη σε ένα μηχανισμό, μέσα στην πρακτική ή τις πρακτικές της. Η ύπαρξη αυτή είναι υλική»¹⁶. Έτσι, ακόμα κι αν η ομοφοβία γινόταν νοητή μόνο ως μια πολιτισμική στάση, η στάση αυτή δεν παύει να εδράζεται σε ένα μηχανισμό και στην πρακτική της θεσιμοποίησής της.

Πολιτισμικά και υλικά δώρα

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας, η στροφή προς τον Λεβί-Στρώς εισήγαγε την ανάλυση της ανταλλαγής των γυναικών μέσα τη μαρξιστική κριτική της οικογένειας, και για ένα διάστημα προσέλαβε θέση παραδείγματος για το πώς να σκεφτόμαστε τόσο για το κοινωνικό φύλο όσο και τη σεξουαλικότητα. Επιπλέον, αυτή ακριβώς η σημαντική και προβληματική κίνηση αποσταθεροποίησε τη διάκριση με-

ταξύ πολιτισμικής και υλικής ζωής. Εάν οι γυναίκες ήταν ένα «δώρο», σύμφωνα με τον Λεβί-Στρώς, τότε εισήχθησαν στη διαδικασία ανταλλαγής κατά τρόπους που δεν είναι δυνατό να αναχθούν κατά αποκλειστικό τρόπο είτε σε μια πολιτισμική, είτε σε μια υλική σφαίρα. Σύμφωνα με τον Μαρσέλ Μως, του οποίου τη θεωρία περί δώρου οικειοποιήθηκε ο Λεβί-Στρώς, το δώρο εγκαθιδρύει τα όρια του υλισμού. Για τον Μως, το οικονομικό είναι μέρος μόνο μιας ανταλλαγής που προσλαμβάνει διάφορες πολιτισμικές μορφές, η δε σχέση μεταξύ οικονομικής και πολιτισμικής σφαίρας δεν είναι τόσο ευδιάκριτη όσο έχει καταλήξει να θεωρείται. Μολονότι ο Μως δεν χρεώνει στον καπιταλισμό τη διάκριση μεταξύ πολιτισμικής και υλικής ζωής, ωστόσο προ-σφέρει μια ανάλυση η οποία επικρίνει τις τρέχουσες μορφές ανταλλαγής ως μορφές χυδαίου υλισμού: «αρχικώς, το *res* [πράγμα –λατ.] δεν ήταν αναγκαστικά το ακατέργαστο, απλώς από πράγμα, το απλό, παθητικό αντικείμενο συναλλαγής που έχει γίνει σήμερα»¹⁷ Αντίθετα, το *res* γίνεται κατανοητό ως ο τόπος σύγκλισης ενός συνόλου σχέσεων. Ομοίως, το «πρόσωπο» δεν είναι εν πρώτοις ευδιάκριτο από τα αντικείμενά του/ της: η ανταλλαγή παγώνει ή απειλεί κοινωνικούς δεσμούς.

Ο Λεβί-Στρώς όχι μόνο έδειξε ότι αυτή η σχέση ανταλλαγής ήταν ταυτόχρονα πολιτισμική και οικονομική, αλλά επιπλέον υπονόμωσε και αποσταθεροποίησε την ίδια τη διάκριση: η ανταλλαγή παράγει ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων, κοινωνεί μια πολιτισμική ή συμβολική αξία –εξάλλου η σύζευξη μεταξύ αυτών των δύο είναι εμφανής στις λακανικές προεκτάσεις της θεωρίας του Λεβί-Στρώς– και εξασφαλίζει οδούς διανομής και κατανάλωσης. Εάν η ρύθμιση της σεξουαλικής ανταλλαγής κάνει δύσκολη, αν όχι αδύνατη, τη διάκριση μεταξύ πολιτισμικού και οικονομικού, τότε τι συνεπάγεται αυτό για έναν ριζικό μετασχηματισμό των γραμμών της ανταλλαγής αυτής, καθώς αυτές υπερβαίνουν και συγχέουν τις φαινομενικά στοιχειώδεις δομές της συγγένειας; Άραγε η διάκριση μεταξύ οικονομικού και πολιτισμικού θα διευκολυνόταν καθόλου εάν οι μη κανονιστικές και αντι-κανονιστικές μορφές σεξουαλικής ανταλλαγής καταλήξουν να αποτελούν το *πλεονάζον κύκλωμα του δώρου* σε σχέση με τη συγγένεια; Το ερώτημα λοιπόν δεν είναι εάν η σεξουαλική πολιτική ανήκει στο πολιτισμικό ή στο οικονομικό, αλλά πώς οι ίδιες οι πρακτικές της σεξουαλικής ανταλλαγής σχετικοποιούν τη διάκριση μεταξύ των δύο σφαιρών.

Πράγματι, οι σπουδές *queer* και οι λεσβιακές και ομοφυλοφιλικές σπουδές, στις επάλληλες προσπάθειές τους, επιχείρησαν να αμφισβητήσουν την υποτιθέμενη σύνδεση μεταξύ συγγένειας και σεξουαλικής αναπαραγωγής, καθώς και τη σύνδεση μεταξύ σεξουαλικής αναπαραγωγής και σεξουαλικότητας. Στις σπουδές *queer* θα μπορούσαμε να δούμε μια σημαντική επιστροφή στη μαρξιστική κριτική της οικογένειας, στο βαθμό που αναδεικνύουν ότι *η συγγένεια είναι κοινωνικά ενδεχομενική και δεκτική κοινωνικού μετασχηματισμού*. Αυτή η συναρπαστική θεώρηση παίρνει τις αποστάσεις της από το πάθος της καθολίκευσης που χαρακτηρίζει τα σχήματα του Λεβί-Στρώς και του Λακάν, τα οποία έγιναν παραδειγματικά για μερικές μορφές φεμινιστικής θεωρητικής παραγωγής. Η θεωρία του Λεβί-Στρώς, μολονότι συνέβαλε στο να δειχθεί πώς η ετεροφυλόφιλη κανονιστικότητα παρήγαγε το κοινωνικό φύλο στην υπηρεσία της δικής της αυτοανάπτυξης, δεν μπόρεσε να δημιουργήσει τα κρίσιμα εργαλεία που να μας βοηθούν να βγούμε από τα αδιέξοδά της. Το καταναγκαστικό πρότυπο της σεξουαλικής ανταλλαγής αναπαράγει όχι μόνο μια σεξουαλικότητα δεσμευμένη από την αναπαραγωγή, αλλά και μια φυσικοποιημένη έννοια του «φύλου» για την οποία κεντρικό στοιχείο αποτελεί ο ρόλος που παίζει στην αναπαραγωγή. Στο μέτρο που τα φυσικοποιημένα φύλα λειτουργούν για να εξασφαλίσουν την ετεροφυλόφιλη δυάδα ως ιερή δομή της σεξουαλικότητας, συνεχίζουν να σφραγίζουν τη συγγένεια, τη νομική και οικονομική τάξη –και τις πρακτικές εκείνες που οριοθετούν τι θα αναγνωρίζεται κοινωνικά ως πρόσωπο. Εάν οι κοινωνικές μορφές της σεξουαλι-

κότητας μπορούν όχι απλώς να υπερβαίνουν, αλλά και να αποσταθεροποιούν τις ετεροφυλόφιλες διευθετήσεις της συγγένειας, καθώς και την αναπαραγωγή, αυτό σημαίνει ότι αλλάζει ριζικά το τι ορίζουμε ως «πρόσωπο» και ως «φύλο» –ένα επιχείρημα που δεν είναι απλώς πολιτισμικό, αλλά επιβεβαιώνει τη θέση της ρύθμισης της σεξουαλικότητας ως τρόπο παραγωγής του υποκειμένου.

Μήπως κάποιοι προσπαθούν με λόγιο τρόπο να βελτιώσουν την πολιτική ισχύ των αγώνων queer, χωρίς να θέλουν να δουν τη θεμελιώδη μετατόπιση που οι αγώνες αυτοί επιβάλλουν ως προς την εννοιολόγηση και τη θέσμιση των κοινωνικών σχέσεων; Μήπως η σύνδεση του σεξουαλικού με το πολιτισμικό, και η συνακόλουθη προσπάθεια να αυτονομηθεί και να υποβιβαστεί η πολιτισμική σφαίρα, η αστόχαστη αντίδραση προς μια σεξουαλική υποβάθμιση που θεωρείται ότι λαμβάνει χώρα στην πολιτισμική σφαίρα, αποτελεί μια προσπάθεια να αποικιστεί και να περιχαρακωθεί η ομοφυλοφιλία μέσα στο πολιτισμικό, οριακά δε να ταυτισθεί με αυτό;

Ο νεοσυντηρητισμός μέσα στην Αριστερά που επιδιώκει να απορρίψει το πολιτισμικό, οτιδήποτε άλλο και αν είναι, δεν μπορεί παρά και αυτός να συνιστά πάντοτε μια ακόμα πολιτισμική παρέμβαση. Και όμως, η τακτική χειραγώγηση της διάκρισης μεταξύ πολιτισμικού και οικονομικού με σκοπό την παλινόρθωση της απαξιωμένης έννοιας της «δευτερεύουσας καταπίεσης», το μόνο που θα καταφέρει θα είναι να προκαλέσει αντίσταση στην εκ των άνω επιβολή της ενότητας, ενισχύοντας την υποψία ότι η ενότητα αποκτάται μόνο με τίμημα έναν βίαιο ακρωτηριασμό. Θα πρόσθετα μάλιστα ότι η κατανόηση αυτής της βίας επέβαλε στην Αριστερά να προσεταιριστεί το μεταδομισμό, δηλαδή έναν τρόπο ανάγνωσης που μας επιτρέπει να καταλάβουμε *τι πρέπει να αποκοπεί* από μια έννοια ενότητας προκειμένου αυτή να μπορέσει να εμφανίζεται ως αναγκαία και συνεκτική, και να επιμείνουμε ότι η διαφορά παραμένει συστατική προϋπόθεση κάθε αγώνα. Αυτή η άρνηση να υπαχθούμε και πάλι σε μια ενότητα η οποία σχηματοποιεί, εξευτελίζει και εξημερώνει τη διαφορά γίνεται η βάση για μια πιο επεκτατική και δυναμική πολιτική ώθηση. Αυτή η αντίσταση προς την «ενότητα» κομίζει την απάντηση στο αίνιγμα της δημοκρατικής υπόσχεσης για την Αριστερά.

¹ Ο όρος queer χρησιμοποιείται από το 1990 περίπου και δηλώνει έναν τρόπο αντίληψης, ορισμού και βίωσης του φύλου και της σεξουαλικότητας ο οποίος βασίζεται στην ποικιλομορφία και επιδιώκει να υπερβεί το δυισμό άντρας-γυναίκα, γκέι-στρέιτ και την περιχαράκωση κάθε συγκεκριμένου ατόμου σε μία και μόνο από αυτές τις ταυτότητες. Ως queer προσδιορίζεται σήμερα ένα ριζοσπαστικό κομμάτι του lgbt (lesbian-gay-bisexual-transsexual) κινήματος, το οποίο διαφοροποιείται από τις πολιτικές διεκδίκησης δικαιωμάτων για τους ομοφυλοφίλους που ακολουθούν πολλές παραδοσιακότερες γκέι και λεσβιακές οργανώσεις.

² Το κείμενο αυτό παρουσιάστηκε αρχικά ως διάλεξη σε συζήτηση ολομέλειας με τίτλο Locations of power [«Τόποι της εξουσίας»] στο πλαίσιο του συνεδρίου *Rethinking Marxism* στο Amherst της Μασαχουσέτης το Δεκέμβριο του 1996. Για την παρούσα δημοσίευση έχει αναθεωρηθεί. Ευχαριστούμε το Duke University Press για την άδεια δημοσίευσης του δοκιμίου, το οποίο έχει δημοσιευθεί προηγουμένως και στο *Social Text*, αριθ. 52-3, φθινόπωρο/χειμώνας 1997, συνοδευόμενο και από μια απάντηση της Nancy Fraser, «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler» [Ετεροσεξισμός, παραγνώριση και καπιταλισμός: μια απάντηση στην Τζ. Μπ.]

³ Η απάτη που αναφέρεται εδώ είναι το άρθρο Alan D. Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity» [«Υπέρβαση των συνόρων: Προς μια μετασχηματιστική ερμηνευτική της κβαντικής βαρύτητας»], *Social Text*, αριθ. 46-7, άνοιξη/καλοκαίρι 1996, σσ. 217-52. [Πρόκειται για την ενέργεια του Αμερικανού φυσικού Άλαν Σόκαλ, ο οποίος απέστειλε στο περιοδικό *Social Text* ένα κείμενο σοβαροφανές αλλά άνευ νοήματος, αποτελούμενο από μια συρραφή βαρύγδουπων φράσεων σε μεταμοντέρνο ύφος, και εν συνεχεία χρησιμοποίησε το γεγονός ότι το άρθρο αυτό τελικά δημοσιεύτηκε ως απόδειξη του ότι ο μεταμοντερνισμός είναι χωρίς περιεχόμενο και καταργεί τα κριτήρια ορθολογικότητας. Βλ. σχετικά Κώστα Σκορδούλη & Ευγενίας Κολέζα, «“Μεταμοντέρνος” σχετικισμός και επιστημονική ορθολογικότητα (Με αφορμή την υπόθεση Sokal)», *Θέσεις* τ. 60, καθώς και *Εποχή*, 9/2/97 και 16/2/97].

⁴ Βλ. το διάλογό μου περί ισότητας με τον Ernesto Laclau, στο *Diacritics*, αριθ. 27, άνοιξη 1997, σσ. 3-12.

⁵ Βλ. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell και Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* [Φεμινιστικές αντιδικίες: μια φιλοσοφική ανταλλαγή], Νέα Υόρκη 1994.

⁶ Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, Λονδίνο 1997. [Ο τίτλος του βιβλίου αυτού προφανώς αποτελεί κάποιου είδους λογοπαίγνιο· κατά λέξη σημαίνει «διακεκομμένη (ανολοκλήρωτη) δικαιοσύνη», αλλά η συγκεκριμένη διατύπωση της παραπέμπει στην έκφραση «διακεκομμένη συνουσία» (coitus interruptus), η οποία είναι η μόνη άλλη περίπτωση χρησιμοποίησης του συγκεκριμένου λατινικού όρου στα αγγλικά].

⁷ Στο ίδιο, σσ. 17-18· για μια άλλη διατύπωση αυτών των απόψεων, βλ. Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age» [Από την αναδιανομή στην αναγνώριση: Διλήμματα δικαιοσύνης σε μια «μετασοσιαλιστική» εποχή], *New Left Review* 212, Ιούλιος-Αύγουστος 1995, σσ. 68-93.

⁸ Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, Νέα Υόρκη 1978, σ. 157.

⁹ Στο ίδιο.

¹⁰ Frederick Engels, Preface to the First Edition, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, [Πρόλογος στην πρώτη έκδοση του *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*], Νέα Υόρκη 1981, σσ. 71-2. Στην ίδια αυτή παράγραφο, ο Έγκελς σημειώνει πώς οι κοινωνίες εξελίσσονται από ένα στάδιο στο οποίο κυριαρχεί η συγγένεια προς ένα άλλο στο οποίο κυριαρχεί το κράτος, και σε αυτή την τελευταία εξέλιξη η συγγένεια υπάγεται στο κράτος. Είναι ενδιαφέρον να επισημάνουμε τη σύγκλιση αυτού του ισχυρισμού με τις παρατηρήσεις του Foucault στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Τόμος I* (μετάφραση Robert Hurley, Νέα Υόρκη 1978), όπου υποστηρίζει τα εξής: «ιδιαίτερα από τον δέκατο όγδοο αιώνα και μετά, οι δυτικές κοινωνίες δημιούργησαν και επέκτειναν ένα νέο μηχανισμό που επιπροστέθηκε πάνω στον προηγούμενο» (σ. 106). Η συγγένεια καθορίζει τη σεξουαλικότητα στην εκ πρώτης όψεως προηγούμενη μορφή, την οποία ο Φουκώ χαρακτηρίζει ως «ένα σύστημα συμμαχίας» (σ. 107), και συνεχίζει να υποστηρίζει μια νεώτερη οργάνωση της «σεξουαλικότητας», έστω και αν η αυτή διατηρεί κάποια αυτονομία σε σχέση με την προηγούμενη. Για μια εκτεταμένη πραγμάτευση αυτής της σχέσης, βλ. τη συνέντευξή μου με την Gayle Rubin με τίτλο «Sexual Traffic» [σεξουαλική διακίνηση], στο *differences*, τόμος 6, αριθ. 23, καλοκαίρι-φθινόπωρο 1994, σσ. 62-97.

¹¹ *Justice Interruptus*, σ. 19.

¹² Επιπλέον, μολονότι η Φρέιζερ διακρίνει ανάμεσα στα θέματα πολιτισμικής αναγνώρισης και την πολιτική οικονομία, είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι μόνο όταν κανείς εισέρχεται στην ανταλλαγή γίνεται «αναγνωρίσιμος» και ότι η ίδια η αναγνώριση είναι μια μορφή και μια προϋπόθεση της ανταλλαγής.

¹³ Η θέση της σεξουαλικότητας στην «ανταλλαγή» υπήρξε ένα σημείο στο οποίο εστιάστηκαν πολλές εργασίες οι οποίες επιδίωξαν να συμφιλιώσουν την έννοια της συγγένειας του Λεβί-Στρως, η οποία βασίζεται σε κανονιστικές εκδοχές ετεροφυλοφιλικής ανταλλαγής στο πλαίσιο μιας εξωγαμικής κοινωνικής δομής, με μαρξιστικές έννοιες της ανταλλαγής.

¹⁴ Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, σ. 51.

¹⁵ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, μετ. Ben Brewster, Νέα Υόρκη 1971, σ. 133.

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 166.

¹⁷ Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, μετ. W.D., Νέα Υόρκη 1990, σ. 50.

Τζούντιθ Μπάτλερ
Επαν-ορίζοντας το
«κανονικό»: φεμινισμός και
ριζοσπαστική αριστερά*



Συνέντευξη στην Αθηνά Αθανασίου,

Με τη θεωρία της επιτελεστικότητας του φύλου, την οποία αναπτύσσετε στα βιβλία σας Αναταραχή Φύλου και Σώματα με Σημασία, αμφισβητείτε τη φυσική συνέχεια μεταξύ βιολογικού φύλου, κοινωνικού φύλου και

σεξουαλικότητας. Πώς εμπεδώνεται το φύλο ως «φυσικό» και «φυσιολογικό»; Και γιατί η κριτική στην υποτιθέμενη πρόδηλη «αλήθεια» του φύλου ως βιολογικού γεγονότος είναι σημαντική για τη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία, αλλά και για την αριστερή, ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική;

Οφείλω να παραδεχτώ ότι έχουν περάσει πια είκοσι χρόνια από τότε που διατυπώθηκε η θέση μου αυτή. Δεν είναι ότι μετανιώνω γι' αυτήν, ούτε την αποκηρύσσω, αλλά πιστεύω ότι ίσως τα θέματα έχουν αλλάξει για μένα. Εξακολουθώ να πιστεύω ότι οι περισσότεροι άνθρωποι υποθέτουν ότι το να έχεις γεννηθεί με ένα συγκεκριμένο βιολογικό φύλο σημαίνει να έχεις μια ορισμένη σεξουαλική προδιάθεση ή να προορίζεσαι να αποκτήσεις μια ορισμένη έμφυλη μορφή και σημασία. Για παράδειγμα, απογοητεύτηκα πρόσφατα όταν έμαθα ότι γιατροί αποφάσισαν να εκλαμβάνουν τη διαφυλικότητα [intersex: φύλο που δεν εμπίπτει στη σαφή οριοθέτηση αρσενικού-θηλυκού] ως παθολογία της σεξουαλικής ανάπτυξης. Πώς θα μπορούσε αυτό να είναι αλήθεια; Μόνο αν δεχόμασταν ότι το να γεννιέσαι με ένα δεδομένο φύλο σε προορίζει για ένα συγκεκριμένο μονοπάτι σεξουαλικής ανάπτυξης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτοί που γεννιούνται με μεικτά ή μη σαφώς ορίσιμα πρωταρχικά σεξουαλικά χαρακτηριστικά έχουν «διαταραγμένη» σεξουαλικότητα.

Στην πραγματικότητα, οι δικές μου απόψεις σχετικά με τη βιολογία άλλαξαν από τη στιγμή που πολλοί/-ές βιολόγοι, συμπεριλαμβανομένων φεμινιστριών ιστορικών της επιστήμης, εναντιώθηκαν στην αντίληψη ότι οι βιολογικές διαφορές είναι απλά «γεγονότα». Αυτού του είδους ο θετικισμός έχει αντικατασταθεί από μοντέλα που υιοθετούν τη σχέση αλληλεπίδρασης μεταξύ κουλτούρας και βιολογίας. Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος που συλλαμβάνουμε τη βιολογία έχει ιστορία, αλλά και ότι οι πολιτισμικές νόρμες διαμορφώνουν και αναδιαμορφώνουν το σώμα ακόμα και στο επίπεδο της βιολογίας. Αντίστροφα, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι πολιτισμικές αντιξοότητες που αντιμετωπίζουμε μορφοποιούνται σε σχέση με τις βιολογικές μας ανάγκες. Το πρόβλημα παραμένει, ωστόσο, ότι θα υπάρχει πάντοτε μια πολιτισμική άρθρωση αυτών των αναγκών, ακόμη και εντός του ιατρικού λόγου.

Αυτό φαίνεται καθαρά στην πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την Caster Semenye¹, για παράδειγμα. Ποια κριτήρια προσδιορισμού του φύλου θα επικρατήσουν τελικά; Αν το φύλο ήταν «γεγονός», τότε δεν θα υπήρχε συζήτηση. Είναι ενδιαφέρον ότι οι νόρμες που χρησιμοποιούνται για να βγει μια απόφαση σε περιπτώσεις ασαφών χαρακτηριστικών φύλου είναι εκείνες που χρησιμοποιούνται για να ρυθμίσουν και να ορίσουν το «κανονικό», και συνεπώς αυτές που εμφανίζονται οι ίδιες ως «κανονικές». Οι ποικιλίες των σωμάτων είναι σημαντικές, όχι μόνο στο επίπεδο της χρωμοσωματικής σύνθεσης, αλλά και σε ορμονικά επίπεδα και ανατομικά χαρακτηριστικά.

Τι σχέση, όμως, έχει αυτό με την πολιτική, με τη ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική; Καταρχήν, είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι το υποκείμενο της πολιτικής δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένο. Δεν αντιπροσωπευόμαστε απλώς από υπάρχουσες εξουσίες, αλλά

* Αυγή, 13/12/2009, Μετάφραση: Θεοδοσία Μαρινούδη.

<http://www.avgi.gr/ArticleActions/show.action?articleID=511625>

διαμορφωνόμαστε επίσης μέσα στους όρους που αυτές θέτουν. Επομένως, οποιαδήποτε ριζοσπαστική πολιτική θα έπρεπε να επεμβαίνει στο ζήτημα της εξουσίας, όχι μόνο για να αυξήσει την αντιπροσωπευτική ισχύ αυτών που πρέπει να αντιπροσωπευτούν (κι αυτοί δεν περιορίζονται στους «πολίτες»), αλλά για να εναντιωθεί στην καταπίεση, τόσο σε επίπεδο αστυνομικής βίας όσο και στο επίπεδο της πιο κοινότοπης βίας που ασκούν οι κατηγορίες. Αν προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε την καθημερινή βία των κατηγοριών, τότε θα πρέπει να αναλογιστούμε όλες τις δυνάμεις μέσω των οποίων διαμορφωνόμαστε και ρυθμιζόμαστε. Μια ριζοσπαστική πολιτική πρέπει να επεμβαίνει σε όλα αυτά τα επίπεδα.

Επιθυμία και αναγνώριση

Έχετε δείξει ότι η δυνατότητα αναδιαμόρφωσης των έμφυλων ζώων μας δεν προκύπτει από μια άσκηση «ελεύθερης επιλογής», αλλά από την εμπλοκή με περιοριστικές νόρμες. Πώς τα πειθαρχικά συστήματα γνώσης/εξουσίας ορίζουν και περιορίζουν το τι μετράει ως κοινωνικά αναγνωρίσιμος τρόπος της έμφυλης υποκειμενικότητας και του συν-ανήκειν;

Είναι αλήθεια ότι δεν διαμορφώνουμε τους εαυτούς μας με «ελεύθερη επιλογή», κι όμως πρέπει να βρούμε έναν τρόπο άσκησης μιας εμπρόθετης δράσης που να αναδύεται ακριβώς από αυτές τις νόρμες μέσω των οποίων διαμορφωνόμαστε. Κάποιες φορές οι νόρμες αυτές είναι περιοριστικές, αλλά όχι πάντα. Επομένως, ίσως να πρέπει να διακρίνουμε τις πειθαρχικές νόρμες από αυτές που μας παρέχουν δυνατότητες. Κάποιες πειθαρχικές νόρμες μπορούν επίσης να παρέχουν δυνατότητες, ενώ άλλες όχι. Και κάποιες μπορεί να παρέχουν δυνατότητες, χωρίς απαραίτητα να είναι πειθαρχικές. Άρα, θα πρέπει να κατανοήσουμε τις νόρμες ως ένα σύνθετο σύνολο αλληλοεπικαλυπτόμενων πεδίων. Έτσι, μπορεί κάποιες φορές να βρεθούμε να επιθυμούμε μια κάποια αναγνώριση - ο γκέι γάμος είναι ένα δυναμικό παράδειγμα στην τρέχουσα πολιτική. Και τότε θα πρέπει να αναρωτηθούμε πώς ο θεσμός παράγει την επιθυμία για αναγνώριση από το θεσμό (μια δύσκολη μορφή κυκλικότητας), όπως, επίσης, πώς το κράτος, ως ο ύψιστος κριτής της νόρμας του γάμου, παράγει την επιθυμία για αναγνώριση από το κράτος. Με αυτή την έννοια, επιθυμεί κάποιος/-α να παντρευτεί έναν/μία σύντροφο ή επιθυμεί αναγνώριση από το κράτος; Πρόκειται για διακριτές μεταξύ τους επιθυμίες, και μήπως είναι ακόμα και αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες; Από την άλλη, δεν πιστεύω ότι η επιθυμία μπορεί να ρυθμιστεί ή να προκαθοριστεί εντελώς, συνεπώς θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί/ές με τις διατυπώσεις που μόλις πρότεινα. Κανένας θεσμός δεν παράγει επιθυμία μονομερώς ή απολύτως. Υπάρχουν πάντοτε ρωγμές και εκτοπίσεις. Την ίδια στιγμή, δεν μπορούμε να μην επιθυμούμε αναγνώριση, αφού χωρίς κάποιου είδους αναγνώριση δεν υπάρχουμε ως κοινωνικά όντα. Κατά συνέπεια, η ερώτηση θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: πώς παρεμβαίνουμε στην πολιτική των νορμών, έτσι ώστε οι μορφές αναγνώρισης να επεκτείνονται πέρα από το πεδίο που ρυθμίζεται από το κράτος; Σε τι συνίσταται το να επιθυμείς αναγνώριση, χωρίς όμως να επιθυμείς την επιθυμία για το κράτος;

Αν το φύλο συγκροτείται μέσω αναγνωρίσιμων επαναλήψεων της νόρμας, πώς μπορούν να αναδυθούν καινοτόμες μορφές εμπρόθετης δράσης; Πώς μπορεί να καταστεί δυνατό το συμβάν της έμφυλης ανατροπής;

Η εναντίωση στην εξουσία δεν είναι μια απλή απομάκρυνση από αυτήν και μπορεί να συνεπάγεται περισσότερα πράγματα από τη διατύπωση μιας ομιλιακής πράξης ή την υιοθέτηση μιας μορφής συμπεριφοράς. Η ετεροδοξία μπορεί να υπαινίσσεται μια αλλαγή εντός του υποκειμένου και από το υποκείμενο, και μπορεί να αμφισβητεί ιστορικά τοποθετημένες μορφές ορθολογισμού. Έτσι, η ετεροδοξία δεν είναι αποσυνδεδεμένη από τις μορφές γνώσης που αρθρώνουν τρόπους κυβερνητικής εξουσίας. Η πρακτική της συναίνεσης, από την άλλη, ενέχει μια ελεύθερη συγκατάβαση, ακόμα και αν αυτή η ελευθερία δεν νοείται αναστοχαστικά ως τέτοια. Δεν συναινούμε στη βάση της αυτονομίας μας, ούτε εκχωρούμε την αυτονομία μας προκειμένου να συναινέσουμε. Η συναίνεση είναι πράξη μέσω της οποίας συγκροτείται η αυτονομία και, παρομοίως, η μη-συναίνεση είναι ένας τρόπος να αποσύρει κανείς ελεύθερα την αυτονομία του και έτσι να συγκροτήσει τον εαυτό του όντας σε διάσταση από την εξουσία (και ασκώντας μια κάποια μορφή ελευθερίας). Η συνθήκη δυνατότητας αυτών των εκδοχών εναπόκειται στις ιστορικές συνθήκες που έχουν διαμορφωθεί, κάνοντας αυτές τις πράξεις υποχρεωτικές ή δυνατές.

Στα συμφραζόμενα της πολιτικής ανυπακοής, το κίνητρο για να αποσύρει κανείς τη

συναίνεσή του σε μια δεδομένη εξουσία είναι να προσπαθήσει να θέσει ένα όριο στην κυβερνητικότητα. Και αυτό μπορεί, ανάλογα με το πώς διατυπώνεται και δημοσιοποιείται, να καταλήξει σε μια πιο ριζοσπαστική διερεύνηση σχετικά με τη νομιμότητα της εκάστοτε εξουσίας. Και πάλι, δεν υπάρχει πλευρά του εαυτού που να είναι εξ ορισμού μη κυβερνήσιμη. Αποσύροντας τον εαυτό από το πεδίο της κυβερνητικότητας, ο εαυτός συγκροτεί τη δική του μη κυβερνητικότητα εντός και διαμέσου της πράξης. Ο Φουκώ δεν προτείνει, στο κείμενό του «Τι είναι κριτική», αλλά και ούτε σε άλλα του κείμενα, τη ριζοσπαστική αναρχία, αφού το πρόβλημα γι' αυτόν δεν είναι να παράγει ένα υποκείμενο το οποίο να είναι ριζικά και διά παντός μη κυβερνήσιμο. Το ερώτημα «Πώς να μην κυβερνιέσαι;» ισοδυναμεί πάντα με το ερώτημα «Πώς να μην κυβερνιέσαι με τον έναν ή τον άλλον τρόπο». Πρόκειται, δηλαδή, για ένα πολύ συγκεκριμένο ερώτημα, που προκύπτει σε σχέση με μια συγκεκριμένη μορφή διακυβέρνησης και μπορεί να συνιστά ένα είδος τακτικής και μεταβατικής αναρχίας σε σχέση με την υπάρχουσα αρχή. Με τα δικά του λόγια: «πώς να μην κυβερνιέσαι με αυτόν τον τρόπο, από αυτό το φορέα, στο όνομα αυτών των αρχών, με τους τάδε ή τους δείνα στόχους και με αυτές τις διαδικασίες, και όχι με αυτόν τον τρόπο, όχι γι' αυτό το σκοπό, όχι από αυτούς».

Αυτό το «όχι» στην εξουσία είναι ταυτόχρονα εκκίνηση για ένα νέο σχηματισμό εξουσίας: το «όχι» αρθρώνει την εξουσία με έναν νέο τρόπο και παράγει ένα νέο είδος υποκειμένου στη βάση αυτής του της άρνησης και έτσι κι έναν άλλο τρόπο να αποδέχεται εναλλακτικά σχήματα ορθολογικότητας. Με αυτόν τον τρόπο ενεργεί η εξουσία, όχι απλώς ως πολιτική τοποθέτηση: είναι ταυτόχρονα άρνηση και παραγωγή, λέει «όχι» και ταυτόχρονα διαμορφώνει νέους τρόπους ρύθμισης των ορίων του διανοητού.

Επιτελεστικότητα και διαλεκτική

Η εξουσία που δεσμεύει το έμφυλο υποκείμενο είναι αυτή ακριβώς που ανοίγει στο υποκείμενο τη δυνατότητα της αμφισβήτησής της. Πρόκειται για μια θέση που υπαινίσσεται την ανήσυχη σχέση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας. Θα λέγατε ότι η επιτελεστικότητα του φύλου παραπέμπει κατά κύριο λόγο στην αποδόμηση των κατεστημένων κατηγοριών του φύλου και της σεξουαλικότητας ή μας εμπλέκει ταυτόχρονα σε μια συνεχή δυνατότητα για νέες εννοήσεις και νέους τρόπους έμφυλης ύπαρξης; Ίσως η κριτική εργασία της αρνητικότητας να ανοίγει το πεδίο προς αυτό που αποκαλείτε «επιτελεστική έκπληξη» - το όριο της διαλεκτικής, αν, βέβαια, δεχτούμε ότι η διαλεκτική τείνει στη διαρκή επαναφορά της διαφοράς στην τάξη. Με ποιον τρόπο η δουλειά σας σχετίζεται με αυτό που ο Jean-Luc Nancy αποκαλούσε «αναστάτωση του αρνητικού»;

Αυτό το βιβλίο του Nancy είναι πράγματι πολύ σημαντικό για μένα. Και ίσως λέει κάτι για τις εγελιανές καταβολές της σκέψης μου. Πιστεύω, πράγματι, ότι ο Χέγκελ είναι σημαντικός για πολλούς λόγους και υποθέτω ότι, με κάποιο τρόπο, η σκέψη μου παραμένει διαλεκτική. Αλλά η ανάγνωσή μου της διαλεκτικής εναντιώνεται στην ιδέα του τελικού κλεισίματος. Ακόμα κι όταν κανείς διαβάσει φαινομενολογία, ταλαντεύεται ανάμεσα στην «ησυχία» του κλεισίματος και την «ανησυχία» της κίνησης. Η αίσθησή μου είναι ότι το υποκείμενο ανακαλύπτει διαρκώς τις συνθήκες διαμόρφωσής του και δεν είναι σε θέση να διανοηθεί απολύτως και στο σύνολό τους τις συνθήκες μέσα από τις οποίες διαμορφώνεται. Επίσης, αυτή η «διαμόρφωση» δεν σταματά να συμβαίνει, κι έτσι οποιαδήποτε προσπάθεια να κατανοηθούν αυτές οι συνθήκες στο παρόν δεν μπορούν να λάβουν εντελώς υπόψη τους το «τώρα». Αλλά, το γεγονός ότι η χρονικότητα υπερβαίνει κατ' ανάγκη την κατανόηση έχει επιπτώσεις στο πώς σκεφτόμαστε την επιτελεστικότητα. Αν διαμορφώνομαι και προσδιορίζομαι από νόρμες που προϋπήρχαν της δικής μου ύπαρξης και αν αυτή η «διαμόρφωση» και αυτός ο «προσδιορισμός» συμβαίνουν συνεχώς, εγκαθιστώντας μια επαναληπτική πρακτική του παρόντος, τότε το «εγώ» αναδύεται μέσα από τα διάκενα αυτής της επαναληπτικής άσκησης. «Εγώ» είμαι το διάνυσμα αυτού που διαμορφώνεται και διαμορφώνει, και επομένως η αυτονομία μου, αν μπορούμε να την αποκαλέσουμε έτσι, διαμορφώνεται πάντοτε από την ετερονομία. Στην πραγματικότητα, μια κάποια ετερονομία χαρακτηρίζει την άσκηση της αυτονομίας μου.

Στο πλαίσιο του έμφυλου διπολισμού, περιμένουμε να βρούμε, σύμφωνα με τη διαλεκτική, ότι το ένα φύλο διαμορφώνει το άλλο, ή ότι είναι ουσιαστικά το αντίθετό του. Χρειάζεται, ωστόσο, να επιτρέψουμε τη δυνατότητα για διαφορές που πάνε πέρα από αυτόν το διπολισμό. Αναρωτιέμαι

αν ο χρόνος για τον Χέγκελ είναι κάτι που υπερβαίνει τις διπολικές σχέσεις. Θα μπορούσε, με κάποιο τρόπο, να παίζει πιο θεμελιώδη ρόλο. Με το να σκεφτόμαστε τις έμφυλες κατηγορίες με όρους της επαναληπτικής χρονικότητάς τους, ανοίγεται ένα μέλλον πέρα από το δίπολο «αρσενικού» και «θηλυκού».

Η 11η Σεπτεμβρίου και οι «γυμνές ζωές»

Στο έργο σας, και κυρίως στο βιβλίο *Ευάλωτη ζωή*, με αφορμή τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001, συζητάτε τη σχέση μεταξύ τρωτότητας και πολιτικής, και αναδιατυπώνετε το ερώτημα για το ποιος μετρά ως «άνθρωπος». Αναλύετε τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνικές νόρμες -το φύλο, η σεξουαλικότητα, η εθνοτική και φυλετική ένταξη, το θρήσκευμα- προσδιορίζουν τι μορφές ζωής γίνονται άξιες αναγνώρισης, αγάπης ή πένθους. Κάποιοι κριτικοί εκφράζουν την επιφύλαξη ότι αυτή η κριτική στον αφηρημένο και επιλεκτικό ανθρωπισμό διατρέχει τον κίνδυνο να εισάγει μια νέα ανθρωπιστική οντολογία, κι επομένως νέα κανονιστικά κριτήρια ορισμού του «ανθρώπινου». Πώς θα μπορούσε η αμφισβήτηση της κανονικότητας, που καθιστά διανοητή την ανθρώπινη υποκειμενικότητα -που ρυθμίζει ποιοι αναγνωρίζονται ως άνθρωποι- να αποφύγει τη διολίσθηση σε άλλες, καινούργιες μορφές κανονικοποίησης; Τι είδους πολιτικής επαγρύπνησης θα απαιτούσε αυτή η αποφυγή;

Προσπαθώ να θέσω το ερώτημα στο βιβλίο μου *Frames of war*, που πρόσφατα εκδόθηκε από το Verso. Η γνώμη μου είναι ότι δε θα έπρεπε να φοβόμαστε τόσο να χρησιμοποιούμε τον όρο «άνθρωπος», αφού οφείλουμε να θέτουμε το ερώτημα: τι απέμεινε στον άνθρωπο μετά από τον ανθρωπισμό; Αν θεωρούμε ότι η όποια αναφορά στο ανθρώπινο μας φέρνει πίσω στον ανθρωπισμό, τότε σημαίνει ότι προσδίδουμε στον ανθρωπισμό μια τεράστια, αν όχι ολοκληρωτική, δύναμη. Στην πραγματικότητα, θέτοντας το ερώτημα τι είναι αυτό που συνιστά το ανθρώπινο, έχουμε ήδη αποστασιοποιηθεί από την επικράτεια του ανθρωπισμού. Όταν ρωτάμε πώς τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας εκλαμβάνουν το ανθρώπινο προκειμένου να οριοθετήσουν αυτό που αξίζει δημόσιας μνείας και πένθους, τότε ρωτάμε πώς το «εκτός» έρχεται να ορίσει την κατεστημένη εννοιολόγηση της δημόσιας ζωής. Παραμένω δεσμευμένη σε μια έννοια του ανθρώπινου ζώου που διανοίγεται από το ερώτημα του τι συνιστά τη «ζωή» της ανθρώπινης ζωής. Η «ζωή» της ανθρώπινης ζωής δεν είναι ποτέ απλώς ανθρώπινη: είναι ο όρος που υπερβαίνει τον ορισμό του ανθρώπινου. Ο άνθρωπος δεν ορίζεται από τη μορφολογία ή την ικανότητα. Αντιθέτως, ο ορισμός αυτού που μετράει ως ανθρώπινο παραμένει προνόμιο της εξουσίας, η οποία καθιερώνει διανοητές κατηγορίες. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι εκθέτω τα όρια αυτού που κατασκευάζεται ως άξιο πένθους σε συμφραζόμενα πολέμου (όπου κάποιοι πληθυσμοί ορίζονται ως άξιοι μνείας και πένθους ενώ άλλοι όχι), προκειμένου να επεκταθούν τα όρια του πενήσιμου σε όλους τους πληθυσμούς. Κάτι τέτοιο, όμως, θα ήταν τελείως λάθος. Τα καίρια σημεία που διαφεύγουν αυτής της διατύπωσης είναι ότι η αναγνώριση της δυνατότητας του πένθους συγκροτεί το ανθρώπινο, και ότι οι πολεμικές πρακτικές εμπλέκονται ενεργά στον προσδιορισμό και τη θεσμοθέτηση των ορίων αυτού που μπορεί να ονομαστεί ανθρώπινη ζωή. Στην πραγματικότητα, κανείς δεν μπορεί να προσδιορίσει και να θεσμοθετήσει τα όρια αυτά με έναν καθοριστικό τρόπο, και αυτό έχει να κάνει με την επίμονη ζωικότητα του ανθρώπου και με τις οριακές περιστάσεις της ζωής που ορίζουν και απειλούν την «ανθρώπινη» ζωή.

Ο αντι-μεταναστευτικός λόγος στην Ευρώπη βρίθει από εικόνες που παρουσιάζουν το έθνος-κράτος σαν ευάλωτο σώμα που απειλείται από διάφορα «ξένα σώματα» - μετανάστες, πρόσφυγες και φυλετικά σεσημασμένους ανθρώπους και πληθυσμούς. Στο πλαίσιο αυτό, μια αισθηματολογική πολιτική που «συμπονά» τους ανθρώπους αυτούς φαίνεται να συσχετίζεται με τη βία που τους αποκλείει. Πώς η νεοφιλελεύθερη βιοπολιτική κατασκευάζει και ταυτόχρονα εξαιρεί «γυμνές ζωές» (σύμφωνα με τη φράση του Μπένγιαμιν και του Αγκάμπεν) - αν έτσι νοούμε τη ζωή που έχει στερηθεί κάθε πολιτικής αξίας;

Ένα πρόβλημα είναι ότι δεν νομίζω πως οι άνθρωποι χωρίς κράτος είναι «γυμνή ζωή», αν με τον όρο αυτό εννοούμε «ζωή στερημένη από πολιτική αξία». Οι προσφυγικοί πληθυσμοί χωρίς πολιτικά δικαιώματα είναι φορτισμένοι με πολιτική αξία, ακόμη κι αν η αξία αυτή είναι αρνητική. Επομένως, αντιστέκομαι στην ιδέα ότι είτε θα έχει κανείς πλήρη πολιτικά δικαιώματα, και έτσι θα φέρει πολιτική αξία, είτε δεν θα έχει πολιτικά δικαιώματα, και άρα δεν θα έχει καμία πολιτική αξία.

Αυτό δίνει στο κράτος το μονοπώλιο της εξουσίας και ξέρουμε ότι η εξουσία λειτουργεί με άλλους τρόπους, όπως με το να ρυθμίζει πληθυσμούς και να τους ορίζει, ειδικά όταν δεν έχουν ρητά δικαιώματα. Αυτό που θεωρώ ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι οι δυνάμεις του πρώτου κόσμου, όπως οι ΗΠΑ, προσπαθούν να μεταθέσουν τη δική τους τρωτότητα σε «άλλους» πληθυσμούς. Συνεπώς, αυτό που αποκαλείτε «αισθηματολογική πολιτική» ενδέχεται να εξυπηρετεί αυτό τον επιμερισμό και την μετάθεση της τρωτότητας προς άλλες κατευθύνσεις. Η έννοια της τρωτότητας πρέπει να αναθεωρηθεί σύμφωνα με τους όρους της παγκόσμιας ανισότητας.

Πολιτική και ηθική

Στο βιβλίο σας Λογοδοτώντας για τον εαυτό, τοποθετείτε την κοινωνική κριτική στην καρδιά της ηθικής διαβούλευσης, αναδιατυπώνοντας την ηθική με πολιτικούς όρους. Σύμφωνα με την προσέγγισή σας, η οποία πολιτικοποιεί το ερώτημα του Λεβινάς για την ηθική προτεραιότητα του άλλου, η ηθική της ευθύνης προκύπτει από τη σχέση του υποκειμένου με τους άλλους όσο και με τις κοινωνικές νόρμες που προσδιορίζουν αυτή τη σχέση. Αν η αφήγηση του εαυτού -ως «απολογία» και «απολογισμός»- είναι μια αναπόφευκτα ατελής και ανεκπλήρωτη ανταπόκριση στο κάλεσμα του άλλου, ποιο μπορεί να είναι το περιεχόμενο της ευθύνης στις σύγχρονες πολιτικές συνθήκες;

Το κείμενο αυτό ασχολείται με την ευθύνη μόνο σε ό,τι αφορά την προσωπική λογοδοσία, αλλά έχω προσπαθήσει να αναπτύξω ευρύτερες έννοιες ευθύνης αλλού. Ένα ερώτημα που με απασχολεί τελευταία είναι το εξής: ποιες είναι οι υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι σε όσα δε γνωρίσαμε και δεν επιλέξαμε ποτέ; Το ερώτημα αυτό απορρέει κατά κάποιο τρόπο από την αντίληψη του Λεβινάς, ότι οι υποχρεώσεις μας προηγούνται της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου και, με αυτήν την έννοια, δεν βασίζεται στις κλασικές παραδοχές του φιλελευθερισμού. Η δική μου αντίληψη είναι ότι δεν έχουμε ακόμη ξεκινήσει να σκεφτόμαστε τις συνέπειες μιας δέσμευσης στην ισονομία. Με τη δουλειά μου για τα όρια του πένθους προσπάθησα να αναλογιστώ τι αποτέλεσμα θα μπορούσε να έχει η ισονομία σε ό,τι διαφορετικά θα αποκαλούνταν ηθικά συναισθήματα. Πιστεύω ότι υπάρχουν συναισθηματικές διαστάσεις στην αλληλεξάρτηση και την εγγύτητα, οι οποίες θα πρέπει να διερευνηθούν προκειμένου να αναθεωρηθεί το νόημα της ευθύνης στο όνομα μιας παγκόσμιας πολιτικής που προσπαθεί να επεκτείνει τα δικαιώματα της στέγης και της τροφής, της προστασίας από τη βία, και της ελαχιστοποίησης της επισφάλειας. Η επισφάλεια δεν χαρακτηρίζει απλώς και μόνο μια κοινή ανθρώπινη κατάσταση, αλλά επιμερίζεται πολιτικά με ριζικά άνισους τρόπους. Κάποιες πολύ σαφείς ευθύνες προκύπτουν υπό το φως αυτής της απαράδεκτης ανισότητας.

Αγωνιστική συμμαχία κινήματων

Έχετε υποστηρίξει ότι η αποδόμηση της ταυτότητας δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να καταργήσουμε αιτήματα αυτονομίας και αυτοπροσδιορισμού. Ποια νομίζετε ότι είναι τα πιο κρίσιμα πεδία της πολιτικής και θεωρητικής δουλειάς των σημερινών φεμινιστικών και queer κινήματων; Με ποιους τρόπους θέματα όπως η οικογενειακή βία, ο βιασμός, η βία ενάντια στις γυναίκες, η ομοφοβία, ο σεξισμός, ο ρατσισμός, ο милитарισμός και η αδικία της νεοφιλελεύθερης οικονομίας αλληλοσυνδέονται; Στην Ελλάδα, για παράδειγμα, τον περσινό Δεκέμβρη αναδύθηκε ένα κίνημα αλληλεγγύης στην Κωνσταντίνα Κούνεβα -καθαρίστρια και συνδικαλίστρια, μετανάστρια από τη Βουλγαρία- που έγινε στόχος βίαιης επίθεσης, αφού διαμαρτυρήθηκε ενάντια στην εργοδοτική αυθαιρεσία. Οι πολιτικές παρεμβάσεις του κινήματος εστίασαν στο ότι η Κούνεβα μετατράπηκε με τον πιο βίαιο τρόπο σε μια ενσάρκωση του θηλυκού και εθνοτικού «άλλου» της νεοφιλελεύθερης οικονομίας. Στα σύγχρονα συμφραζόμενα νεοαποικιοκρατίας, ρατσισμού και ξενοφοβίας, σεξισμού και ομοφοβίας, πόσο σημαντικό είναι να θέτουμε πολιτικά το ρόλο που παίζουν από κοινού το φύλο, η φυλή, η κοινωνική τάξη, η σεξουαλικότητα και το έθνος στον κανονιστικό ορισμό «του πολίτη»;

Για μένα, είναι εξαιρετικά οδυνηρό να βλέπω κάποια μέλη της λεσβιακής και γκέι κοινότητας να μπαίνουν σε μια σχέση ανταγωνισμού με νέες μεταναστευτικές κοινότητες στην Ευρώπη. Στην Ολλανδία, για παράδειγμα, πήγαν να μας πείσουν ότι οι νέοι μουσουλμάνοι μετανάστες απειλούν τις πολιτισμικές ελευθερίες και, ειδικότερα, την ελευθερία της λεσβιακής και γκέι έκφρασης. Φυσικά, η ελευθερία της έκφρασης και η αντίθεση στη λογοκρισία υπήρξαν θεμέλιοι λίθοι του κινήματος για δεκαετίες. Το κίνημα για τη σεξουαλική ελευθερία έχει διεκδικήσει ελευθερία της έκφρασης, και σε πολλά μέρη έξω από την Ολλανδία η λογοκρισία έχει

εμποδίζει τις προσπάθειες των λεσβιών, γκέι, αμφιφυλόφιλων, διαφυλικών και queer να εκδίδουν, να συγκεντρώνουν, να καταγράφουν και να δημοσιοποιούν την ιστορία τους, να οργανώνουν και να εκφράζουν την επιθυμία τους. Επομένως, είναι εντελώς κατανοητό ότι θα υπάρχει μια ισχυρή ομάδα προοδευτικών σε ζητήματα σεξουαλικότητας που θεωρούν την ελευθερία της έκφρασης θεμελιώδη για το κίνημα, και που πιστεύουν ότι το λεσβιακό, γκέι, αμφί, τρανσεξουαλικό, queer, διαφυλικό κίνημα δεν είναι δυνατό να υπάρξει χωρίς την ελευθερία της έκφρασης και χωρίς την καταφυγή στην ίδια την έννοια της ελευθερίας ως καθοδηγητική αξία και νόρμα. Φυσικά, αυτή η θέση δεν απαντά το ερώτημα του πώς αυτή η νόρμα μπορεί να συμφιλιωθεί με άλλες νόρμες, ούτε μας λέει ακριβώς τι εννοείται με τον όρο «ελευθερία».

Θα πρέπει να είμαστε σαφείς ως προς το τι εννοούμε με τον όρο ελευθερία, αφού η ελευθερία [freedom] εξ ορισμού δεν ταυτίζεται με την ελευθερία [liberty] που ανήκει στο άτομο, αλλά προσδιορίζεται και επιμερίζεται κοινωνικά. Δεν μπορεί να είναι ένας άνθρωπος ελεύθερος αν δεν είναι και οι άλλοι, αφού η ελευθερία κατακτιέται ως συνέπεια μιας συγκεκριμένης κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης της ζωής. Το queer κίνημα, εννοημένο με διεθνικούς όρους, αγωνίστηκε ενάντια στην ομοφοβία, το μισογυνισμό και το ρατσισμό, και ο αγώνας αυτός είναι μέρος μιας αγωνιστικής συμμαχίας ενάντια σε κάθε είδους διακρίσεις και αποκλεισμούς. Ο σκοπός της queer πολιτικής είναι να υπογραμμίσει τη σημασία του να αντιμάχεσαι την ομοφοβία ανεξάρτητα από την ταυτότητά σου. Δεν προϋποθέτει μια ταυτοτική θέση. Ο όρος σηματοδοτεί τη σημασία της συμμαχίας: υποδηλώνει το συντονισμό με ποικίλες εκδοχές κατασκευής μειονοτήτων, τον αγώνα ενάντια στις επισφαλείς συνθήκες ανεξάρτητα από την «ταυτότητα», και τον αγώνα ενάντια στο ρατσισμό και τον κοινωνικό αποκλεισμό.

Αν το κράτος οχυρώνεται απέναντι στις ήδη εγκαθιδρυμένες και τις νέες μεταναστευτικές κοινότητες, στερώντας τις ελευθερίες τους και αμφισβητώντας τα δικαιώματά τους για συνάντηση και έκφραση, αν αντιμετωπίζει τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς του ως απειλή στην αξία της ελευθερίας, τότε δεν κάνει τίποτε άλλο από το να προστατεύει μια αξίωση της ελευθερίας εμποδώνοντας συστηματικά την ανελευθερία μέσω της ενίσχυσης των κατασταλτικών του μηχανισμών.

Υπάρχει μια αντιπαλότητα, ιδιαίτερα πολωμένη αυτή τη στιγμή, ανάμεσα στις πολιτικές των σεξουαλικών μειονοτήτων που βασίζονται στην ταυτότητα και αυτές που βασίζονται στις συμμαχίες. Η δική μου σχέση με το queer υποστηρίζει την πολιτική της συμμαχίας που διασχίζει τη διαφορά. Για να το θέσω ευρύτερα: στοιχειώδης προϋπόθεση για μια ισχυρή συμμαχία της αριστεράς είναι η δέσμευση για σύγκρουση, και με το ρατσισμό και με την ομοφοβία, για σύγκρουση τόσο με αντι-μεταναστευτικές πολιτικές όσο και με τις ποικίλες μορφές του μισογυνισμού και της φτώχειας. Γιατί να θέλαμε να συμμετέχουμε σε μια συμμαχία που δεν παίρνει σαφώς υπόψη της όλες αυτές τις μορφές διακρίσεων και που δεν μεριμνά για ζητήματα οικονομικής δικαιοσύνης που επηρεάζουν τις σεξουαλικές μειονότητες, τις γυναίκες, όπως επίσης και τις φυλετικές και θρησκευτικές μειονότητες; Όσο κι αν έχουμε επίγνωση της ευθύνης που φέρουν οι διεθνείς οικονομικοί οργανισμοί για τις διαφορές στα επίπεδα της φτώχειας, είναι σημαντικό να θυμόμαστε τη σημασία που έχει η κριτική στην κρατική βία και επιβολή για ένα δυναμικό αριστερό πολιτικό κίνημα.

1 Η δρομέας Caster Semenye, μέλος της αποστολής της Νότιας Αφρικής στη διοργάνωση του Παγκόσμιου Πρωταθλήματος του 2009 στο Βερολίνο, κέρδισε χρυσό μετάλλιο και απασχόλησε τα ΜΜΕ όταν προέκυψε το ερώτημα αν είναι «άνδρας» ή «γυναίκα».